ANTOANETA OLTEANU

♦

METAMORFOZELE SACRULUI

Dicţionar de mitologie populară

Colecţia cărţilor de referinţă - Seria Enciclopedică

Redactor
Isabela Popovici

Coordonare lexicografică
Rodica Pandele

©Editura Paideia, 1998
Şos. Ştefan cel Mare nr. 2, sector 1
71216 Bucureşti, România
tel. : (00401) 2104593; fax:(00401) 2106987
Str. General Berthelot nr. 41, sector 1
tel. : (00401) 3113531

ISBN 973-9368-17-4

ANTOANETA OLTEANU

Metamorfozele sacrului

Dicţionar de mitologie populară

PAIDEIA

„Omul superstiţios se teme de orice:
de uscat şi de ape, de văzduh şi de cer,
de întuneric şi de lumină,
de zgomot şi de linişte;
el se teme chiar şi de un vis.“
PLUTARH

ARGUMENT

Tema abordată de cercetarea noastră se înscrie în direcţia, mai amplă, a studiului mentalităţilor, având ca sistem de referinţă societăţile tradiţionale. La o primă vedere, tema ar putea părea de importanţă minoră, prin faptul că domeniul investigat este îngust. Şi aceasta doar aparent, pentru că, pornind de la descrierea şi interpretarea unor elemente de mitologie oferite de credinţele populare (personaje malefice, loc de acţiune specific, timp consacrat etc.) circumscrise medicinei magice, lucrarea oferă o imagine de ansamblu asupra întregului *sistem de reprezentări mitologice* din care fac parte şi demonii – personificări ale bolilor, ale răului generalizat. Am adus argumente pentru existenţa şi viabilitatea unui mod aparte de gândire, care a generat, printre altele, şi imagini deosebit de interesante referitoare la existenţa însăşi a unui model al lumii, mai precis *a* două universuri paralele, la baza cărora se află viziunea populară asupra noţiunii de *sacru*, realizată prin intermediul *sistemelor de opoziţii***.**

Toate aceste concepte fundamentale se regăsesc în paginile dicţionarului nostru. Prin intermediul lor se pot interpreta, în general, toate reprezentările mitologice, în măsura în care ele se grupează în sisteme bine închegate. Cu toate acestea, până şi credinţe disparate, reprezentări izolate, atipice, îşi revendică, la rându-le, apartenenţa la acest mod de gândire. Lumea lui *homo religiosus* – în cazul nostru comportamentul mitic al omului societăţilor tradiţionale – era marcată de prezenţa *sacrului* nu atât ca *hierofanie*, apariţie, cât în ipostaza sa de însoţitor permanent al umanului. Şi aici, ca şi în definirea conceptului de sacru, apelăm la precizarea făcută de Mircea Eliade: sacrul există peste tot în lume. Uneori se realizează intruziunea lui, adesea brutală, în universul uman. Alteori el numai se descoperă, se dezvăluie abia simţit: ocultarea lui este anihilată de un întreg sistem de practici rituale cu caracter magic (în cazul întâlnirilor voluntare) sau prin pătrundere (de cele mai multe ori involuntară, întâmplătoare) într-un spaţiu şi un timp consacrat.

Astfel, sistemul reprezentărilor mitologice se dovedeşte a fi deosebit de bogat, aici intrând o serie de elemente unite printr-o trăsătură comună, care este *apartenenţa lor la sacru*.

Vorbim deci de existenţa în primul rând a unui tip aparte de gândire, numită gândire mitologică/mitică, diferită de cea obişnuită, profană, promovată şi menţinută prin intermediul iniţiaţilor, al cunoscătorilor, al celor care ştiu. Ei sunt, în acest fel, la curent cu existenţa unui domeniu predilect de manifestare a sacrului, lumea sacrului (lumea cealaltă, lumea personajelor mitologice etc.), construită, în general, după modelul lumii umanului, în care funcţionează principii deosebite, adesea contrare logicii obişnuite. Cele mai frecvente reprezentări vorbesc de existenţa unui univers răsturnat, inversat, în care totul se petrece pe dos faţă de realităţile cotidiene. Accesul în această lume se face destul de frecvent, voluntar sau nu, în secvenţe temporale propice (ajunul marilor sărbători, nopţi cu lună, amiaza, eclipse etc.) sau printr-un spaţiu adecvat – adevărate porţi ce te transportă instantaneu în cealaltă lume.

Ajunşi aici, trebuie să remarcăm o trăsătură caracteristică a acestui tip de sacralitate. Am arătat mai sus că este vorba de o ocultare a sacrului, de o mascare a acestuia. Într-adevăr, ambivalenţa (însuşire obişnuită în lumea sacrului) diverselor elemente se conturează ca un element obligatoriu. Orice obiect are o dublă valorizare: una profană, de zi cu zi (mai ales în regim diurn), aşa cum apare ea conturată în activităţile cotidiene, şi una sacră (adesea nocturnă sau în cadrul prescripţiior rituale cerute de tradiţie), prin care se poate accede la cealaltă lume. Astfel, acelaşi obiect, altminteri banal, poate servi drept recipient al sacrului, drept intermediar al acestuia. Şi în acest caz vorbim de coincidenţa contrariilor: realităţile la care trimite obiectul sunt, evident, diferite (nu incompatibile), însă amândouă definind această realitate complexă care este *sacrul*.

Întrucât accesul la sacru, la sacralitate, la putere se realiza prin practici rituale specializate, se impunea ocultarea căilor de acces spre cealaltă realitate. În acest fel, numărul celor doritori să stăpânească forţa se restrângea la un cerc de iniţiaţi, de cunoscători ai modalităţilor de captare a energiilor sacre şi de protejare împotriva prezenţei excesive a acestora.

Reprezentările legate de sistemul elementelor sacrului presupun mai multe niveluri de realizare:

a) lumea personajelor mitologice, ipostazele cele mai evidente, purtătoare *per se* ale sacrului;

b) o zonă intermediară, în care pătrund fiinţe umane doritoare să dobândească anumite calităţi specifice doar personajelor

mitologice. Aceşti muritori realizează fie prin naştere, fie prin iniţiere, trecerea dintr-o lume în alta, pendulând între cele două realităţi. Ambivalenţa lor este subliniată şi de caracterul acţiunilor – malefice sau benefice – pe care le întreprind (magicieni: *fermecători, vrăjitori, solomonari* etc);

c) lumea umanului, care încearcă să delimiteze sfera de acţiune a maleficului. Din ea fac parte muritori sau personaje parţial sacralizate, care apără de excesul de sacru prin exorcisme sau prin procedee apotropaice (*descântători, des-făcători, contra-solomonari* etc.).

Toate aceste practici presupun în mod obligatoriu *iniţierea* în tainele lumii sacrului, cunoaşterea acestora şi dobândirea capacităţii de a executa diferitele practici. Recunoaşterea personajelor mitologice, a spaţiului şi timpului sacru nu se putea face decât dacă respectivul om *ştia*, dacă avea cunoştinţele necesare decodării mesajului primit. La fel în cazul manifestărilor *voluntare* – cuprinzând practici oraculare, cu caracter apotropaic sau propiţiator –, pătrunderea în zona sacrului, conform unor reguli bine stabilite de comunitatea tradiţională, se bazează pe acelaşi sistem de reprezentări.

Indiferent dacă este vorba de acţiuni, de semne caracteristice ale reprezentanţilor direcţi (personaje mitologice) sau intermediari ai sacrului (oameni înzestraţi cu puteri deosebite), toate credinţele mitologice sau practicile magice trimit la un sistem coerent de reprezentări, întemeiate pe o relaţie structurală care, pornind de la cosmogonie, geneză etc., se amplifică la toate nivelurile de realizare a sacrului, constituind elementul de bază al sistemului de gândire tradiţională. Prin aceste delimitări am avut în vedere *opoziţia*, mai precis *sistemul opoziţiilor binare*, ca marcă generatoare a structurii respectivelor reprezentări, alături de un alt principiu esenţial, evidenţiat tot de Mircea Eliade: *coincidentia oppositorum.*

Ansamblul reprezentărilor mitologice este deosebit de bogat, cuprinzând nu numai personaje mitologice. Prin structurarea categorială a unor figurări despre *lumea* sacrului, despre constituirea acesteia, despre elementele sale componente, întreg universul ajunge să se organizeze în jurul unei dihotomii fundamentale. Mai precis, este vorba de o serie de perechi de opoziţii care se completează reciproc, conturând mai clar viziunea societăţilor tradiţionale asupra lor. Aceste perechi sunt: *lumea noastră/lumea cealaltă*, *bun/rău*, *sacru/profan*, *malefic/benefic*. Pornind de la premisa existenţei a doi creatori (Fârtatul/Nefârtatul, Dumnezeu/Diavol, un cuplu de fraţi gemeni etc.), legendele cosmogonice şi etiologice spun că încă de

la origine lumea s-a polarizat în două sisteme de reprezentări antagonice. Demiurgii au purces la popularea universului: ei au creat elemente în care marca originară a apartenenţei la benefic sau malefic a dăinuit. În acest fel s-au pus bazele celor *două universuri* aflate în opoziţie, caracterizate prin dependenţa lor de principiile fundamentale (malefic/benefic, sacru/profan), ce reprezintă însăşi esenţa divinităţilor supreme amintite. Accentuarea opoziţiei se face prin continuarea identificării elementelor sistemului, reconstituite prin opoziţie cu obiectele, vieţuitoarele, personajele etc. ce acţionează în cealaltă lume. Ca model de structurare este luată *lumea umanului*, căreia i se contrapune *lumea cealaltă*, *a sacrului*, *a personajelor mitologice* caracterizate prin atribute de un cu totul alt ordin, şi purtătoare ale elementelor esenţiale ale *universului inversat*. Tot în această categorie, în urma acţiunii principiului *coincidentia oppositorum*, includem dualismul propriu funcţiilor obiectelor din mediul domestic, de exemplu, obiecte marcate de apartenenţa lor atât la sacru, cât şi la profan, deopotrivă încărcate de sacralitate (cu deosebire în situaţii de ruptură) şi banale (în restul timpului).

Universul răsturnat, întemeiat pe această opoziţie fundamentală, *sacru/profan*, poate fi reconstituit şi prin cercetarea *practicilor rituale*, privite ca modalităţi de accedere la sacru, de stabilire a unui contact cu acesta. Iată de ce îndeplinirea unui ritual trebuia să se deosebească de tot ce era profan, comun, gesturile componente fiind, de regulă, manifestări insolite în lumea de zi cu zi (datul peste cap, îmbrăcarea pe dos a hainelor, întoarceri etc.), indiferent dacă se urmărea utilizarea sacrului în scopuri pozitive sau negative. Este important să precizăm astfel că, în gândirea tradiţională, acest contact preconizat se putea realiza relativ uşor, fără multe preliminarii. Indispensabile erau, fără îndoială, cunoştinţele de tip iniţiatic şi care serveau drept îndreptar pentru toate situaţiile ce ar fi necesitat utilizarea lor pentru protecţie sau pentru influenţarea sacrului. Uşurinţa cu care puteau fi ele descoperite explică de ce contactul involuntar cu realitatea sacră era un fenomen destul de răspândit, obiect al povestirilor cu caracter mitologic. Întâmplarea ca element generator de supranatural impune obligativitatea iniţierii, a respectării tradiţiei şi normelor cutumiale care descifrau sacralitatea, făcând-o accesibilă şi neofiţilor.

Datorită caracterului ezoteric al societăţilor iniţiatice, cunoştinţele vehiculate în cadrul acestora nu aveau cum să fie cunoscute de masa colectivităţii, care trebuia să se conformeze tabu-ului impus de

sacerdoţi. „Scăpări de informaţie“ aveau loc, fără îndoială. Cu ajutorul acestora, neiniţiaţii puteau reconstitui mitul esenţial, explicându-şi astfel manifestările neobişnuite, *hierofaniile*, întâlnirile, directe sau indirecte, cu personaje mitologice, ca embleme ale universului răsturnat.

ABREVIERI

akkad. – akkadian
art. – articol
asir. – asirian
bulg. – bulgar
ceh. – ceh
cf. – confer
d. H. – după Hristos
engl. – englez
F.F.C. – Folklore Fellows Communications
fr. (*franc.*) – francez
germ. – german
gr. (*grec.*) – grec
i. e. – id est (adică)
ital. – italian
î. H. – înainte de Hristos
lat. – latin
let. – leton
maced. – macedonean
n.n. – nota noastră
norv. – norvegian
nr. – număr
p., *pp.* – paginile
rom. – românesc
sârb. – sârbesc
sec. – secol
Sf. – Sfântul, Sfânta
slov. – slovac
span. – saniol
s. n. – sublinierea noastră
trd. – traducere
v. –vezi
vs –versus
vsl. – vechi-salv

A

AC Acul este un instrument magic destul de des utilizat în practicile de alungare a elementelor malefice, mai ales pentru că era la îndemâna tuturor şi, de asemenea, pentru că slujea cel mai bine obiectivelor magiei contraofensive (spre deosebire, de exemplu, de cuţit şi topor, care semnificau mai bine latura nefastă a magiei, fiind extrem de utilizate mai ales în vrăji).
Este foarte răspândit obiceiul de a pune între hainele copilului un obiect din fier; ca succedaneu al fierului, acul îndeplinea la fel de bine rolul de apotropeu : „În leagănul copilului pun un ac, mai ales sub pernă, un foarfece. Românca nu lasă niciodată copilul singur în casă, fără să puie lângă el în leagăn fier ori cuţitul, foarfecele (...), orice are la îndemână de fier, sfredel, daltă, frigare ori de nu, cel puţin un ac“ (Ciauşanu, 285). De asemenea, fierul apărea frecvent în practicile de protecţie a animalelor din gospodărie atunci când exista pericolul **luării laptelui**, a **manei** acestuia: „În Basarabia, se ia o coajă de ou, se pune în ea tot felul de seminţe, zicând: «Când se va lua mana câmpului, atunci să o ia pe a vacii» . Oul se îngroapă în ocol, înfigându-se în el un băţ de alun în inima căruia s-a înfipt un ac, zicând: «Când va trece frânghia corăbiei prin urechile acului, atunci să ia mana »“ (Pavelescu, 1944, 41). La ruşi, cel mai răspândit mijloc de protecţie împotriva farmecelor este acul. Pentru a anihila puterea unui vrăjitor, este suficient să-i agăţi un ac în haină; mai mult, dacă, după ce ai străpuns îmbrăcămintea suspectului, scoţi acul şi-l înfigi cu urechea în sus în uşa casei respective, vrăjitorul nu mai poate ieşi din casă atât timp cât acul se află înfipt în uşă (Novicikova, 269). O practică asemănătoare apare şi la români: „Când îţi vine un strigoi în casă şi dacă vrei să-l cerci de-i strigoi, pune un ac fără ureche în uşorul uşii din afară, că tot va merge pân’la prag şi s-a întorna; şi pân’ ce nu-l vei lua, nu se va putea duce, se teme“ (Niculiţă-Voronca, 579). În mod similar puteau fi văzute şi **duhurile aerului**, personificări ale unor fenomene meteorologice (*vânt*, ***vârtej***, *balauri* etc.): „De multe ori nu putem şti dacă e sau nu balaur în nor. Ca să ne convingem despre aceasta, să stăm cu faţa către norul în care credem că e balaur şi să ne împungem cu un ac în mijlocul pieptului: de va fi balaur în nor, atunci vom vedea cum plesneşte repede cu coada în toate părţile, că balaurul simţeşte înţepătura acului“ (Gherman, 138).
În practicile magice ofensive, mai ales în vrăjile de ursită, acul era un instrument utilizat ritual într-un complex de practici şi elemente. Astfel, se

spunea: „Ia din brâu de nouă ori pe ac, după care aşterne brâul cu ac cu tot pe prag, bătând peste el nouă mătănii, fără însă a face şi cruce; în timpul cât bate mătăniile zice din gură:«Urs, ursitorul meu/ De Dumnezeu dat/ De oameni lăsat,/ Vină-n vis să te visez,/ Aievea să te văz»"(Gheorghiu, 10). Evident, vrăjile nu erau făcute numai pentru a ajuta, pentru a favoriza pe cineva. Era foarte răspândită credinţa care spunea: „Ace de visezi, sunt junghiuri, sunt farmece" (Niculiţă-Voronca, 579). Aşa că, în afara puterii deosebite, de influenţare a ursitei, de grăbire a împlinirii acesteia pe care o aveau obiectele de metal, în cazul nostru acele, acestea erau folosite şi în scopuri intenţional malefice, în farmece de dragoste prin care se rupeau legături, căsătorii etc.: „Cu ac sau bold se poate lega un bărbat. Dacă are o femeie ciudă că a părăsit-o şi se însoară cu alta, când stă el la cununie îndoaie un bold şi încă de-l aruncă într-o apă ca să nu-l mai găsească, e nenorocit pentru toată viaţa –, dar de-l strânge şi apoi îl îndreaptă – se însănătoşează" (Niculiţă-Voronca, 579).
→ *apotropeu*; *farmece*; *magie*; *obiecte magice*; *practici magice*

ADUSĂTURĂ „ Adusătura e orice boală adusă în casă prin farmecele sau vrăjile unui duşman. Un rol de căpetenie în vrăjitorie, când e vorba să se trimită boala în casa cuiva, îl joacă broaştele, socotite drept creaturi şi unelte ale diavolului" (Candrea, 1944, 176). Se spune: „Dacă-ţi intră broasca în casă e semn că cineva ţi-a trimis-o cu farmece. Atunci trebuie cu un băţ s-o dai afară şi să zici: «Du-te la cine te-a trimis, căci la noi nu eşti primită. Cu ce te-a trimis, dă-i lui şi de capul lui să fie»" (*idem*).
Existenţa acestui tip de act magic se bazează pe caracterul intenţionat malefic al practicii puse în practică de actant. Spre deosebire de **făcătură** şi **aruncătură**, în care accentul este pus pe cel care realizează concret farmecul, adusătura reprezintă o ipostaziere a rezultatului actului magic respectiv: vinovat este, desigur, şi cel care l-a generat, dar adevăratul pericol este prezentat de agent, de cel care, prin contagiune, transmite efectiv maleficiile destinatarului. În plus, adusătura augmentează puterea nefastă a fermecătorului: aruncătura, faptul etc. pot să nu-şi atingă scopul; când însă este vorba de adusătură, înregistrăm nuanţa de act împlinit, realizat; destinatarul are în general un rol pasiv: el priveşte oarecum neputincios invazia maleficului, deşi multe dintre practicile magice contracarante se bazează tocmai pe veghea necontenită pentru a surprinde momentul intruziunii, atunci când se mai poate acţiona asupra farmecului , returnându-l celui care l-a trimis. În acest caz putem vorbi din nou de ambivalenţă: ceea ce este adus este întors din drum, este aruncat, este trimis înapoi, deci adusătura se transformă în aruncătură. De aceea este greu de trasat o graniţă

precisă între tipurile concrete de practici magice, sensul acţiunii malefice putând fi oricând schimbat. Această schimbare a polarităţii a fost la rândul ei surprinsă de numeroase povestiri, unde a căpătat contururile unei adevărate lupte purtate între doi vrăjitori, fiecare încercând să anihileze farmecele trimise de celălalt: „Tata o murit din farmece. Ne-am făcut casă şi mama o pus mazăre până la Marta. Şi găinile Martei au stricat mazărea. Mama o pus şteregoaie şi or murit şi găinile. Marta o făcut cu dracu şi mama o întors mâiturile şi o căzut bărbatul Martei mort. Marta o făcut atunci boscoane de-ale ei cu oase de mort şi cu păr de l-o vrăjit să «clocească» şapte ani. Şi când s-or împlinit şapte ani, marhăle noastre or început să zbiere în poiată, în timpul nopţii. Tata s-o nimerit atunci să iese afară. Eu dimineaţa le dau mâncare la vaci; un viţel l-am găsit mort. Viu iute la tata şi îi spui. «S-or fi culcat vacile pe el!?» «Cum să se culce, că s-o culcat dincoace!» L-am tăiat. Tata în după-amiaza aceea n-o mai mâncat nimic, i-o intrat „aeru“ (duhul) când o ieşit în puterea nopţii afară. După-amiază o luat un «cioc» de «tenchiu» (ştiulete de porumb) şi o început a-i tremura mâna. Mama mă cheamă de afară şi-l întreb: «De ce-ai strâns de tenchiu ăsta?» «Eu nu ştiu!» După câteva zile o murit“(Pavelescu, 1945, 59-60).

→ *farmece*

AER; DUHURI ALE AERULUI Duhurile aerului, în calitate de personificări ale acestui element, cunosc o bogată varietate de reprezentări, care se pot reduce la două, esenţiale: (a) personificări –ale mişcărilor curenţilor de aer, ale influenţelor (nefaste) pe care la au aceştia asupra oamenilor (cp. art. **balauri**, **vânt**, **vântoase** – sau alte elemente ce corespund magiei meteorologice); (b) personificări ale răului generalizat, localizat în aer (***iele***, ***rusalii***, ***vile***, etc.)

Vom aborda numai cel de-al doilea aspect al ipostazierii văzduhului, cel marcat de nediferenţierea maleficului, de invazia acestuia în cele mai profunde cotloane ale spaţiului aerian. Trebuie reţinut că ne aflăm în faţa unui act de populare a unui anumit teritoriu de acţiune de către puterile malefice (aerul), şi nu de personificări – manifestări concrete ale unui domeniu cosmic conex (adică fenomene meteorologice). Vom încerca să surprindem aspectele caracteristice spiritelor eoliene, în calitatea lor de activizatoare ale energiilor nefaste ce se află la graniţa cu universul uman. Că aceste duhuri nu sunt stăpâne depline ale domeniului pe care îl populează, observăm din diferite credinţe din care răzbate o puternică notă de fatalism, de predestinare, căreia i se supun până şi puternicele spirite ale aerului

venite pe lume tocmai ca urmare a încălcării unei interdicţii : „Iar fetele acelea (care au băut apa vie a miticului Alexandru Macedon) toate s-au prefăcut în iele sau şoimane şi umblă în trei părţi din lume, având fiecare ocupaţia ei. Trei iau vinele de la oamenii pe care îi pocesc, trei fac de dragoste şi de urât, iar cele mai mari se ocupă cu ursitul copiilor“ (Olinescu, 441). Mai mult, faptul că ele sunt numai nişte intruşi în elementul pe care îl însufleţesc şi cu care se identifică este surprins în credinţele ce povestesc despre rarele (la date extrem de precise) întâlniri ale duhurilor-surori: „Aceste 9 şoimane sau iele au fiecare lucrul lor şi nu se-ntâlnesc decât o dată pe an. Când se-ntâlnesc, de bucurie că s-au revăzut, fac o horă îndrăcită şi joacă învârtindu-se ca nişte nebune“ (*idem*).

Aşa cum se întâmplă şi cu cele mai multe dintre **duhurile apei**, cu care duhurile aerului se identifică de multe ori (a se vedea frecventa lor localizare în preajma cursurilor de apă, la umbra copacilor de pe malurile râurilor etc.), marca distinctivă dominantă este blestemul. Şi ielele, rusalki, **înecaţii** etc. sunt blestemaţi pentru că au încălcat reguli mai mult sau mai puţin sacre (de la simpla infracţiune de furt, sancţionată exemplar pentru a se consolida *minima moralia* a comunităţii respective, până la ofensa supremă, care este sinuciderea, renunţarea la propria viaţă).

Prin înfăţişare, comportament şi timpul în care îşi fac apariţia, duhurile aerului se apropie foarte mult de reprezentările **duhurilor morţilor**. *Ielele* (**şoimanele**, *rusaliile* etc.) sunt „numai nişte năluci în chip de femei tinere şi vesele“ (imagine falsă, creată din cauza jocurilor şi a dansurilor, a petrecerilor pe care le încing în cele mai multe dintre povestirile referitoare la ele). Viaţa veşnică, „tinereţea fără de bătrâneţe“ de care se bucură spiritele nu este de dorit; bucuria pe care şi-o manifestă atunci când, rar, se întâlnesc este o mărturie a „capcanei“ în care au căzut tinerele fete când s-au hotărât să încalce tabuurile respective, pentru care au fost pedepsite printr-o condamnare la un exces perpetuu. Timpul specific de acţiune, înainte de miezul nopţii, horele nebuneşti învârtite la lumina lunii, precum şi apariţia lor anuală pe pământ le confirmă statutul de ne-fiinţe, de prezenţe nefireşti, din lumea cealaltă. La fel se spune şi despre permisiunea populării acestui spaţiu: „Numai îngerilor din cer li-i slobod să străbată văzduhul precum şi sufletelor celor răposaţi, care totuşi au a se opri în cele douăzeci şi patru de vămi ale văzduhului ţinute de diavolii care au rămas spânzuraţi acolo, după izgonirea lor din cer. Încolo, cu vrerea lui Dumnezeu, nimănui!“(Pamfile-3, 1916, 2). Dar cele mai evidente trăsături ce le apropie de lumea morţilor, de virtuţile instituitoare ale acestora, sunt, fără îndoială, cele de **ursitoare** (stabilirea destinului nou-născuţilor, acordarea de haruri muzicale tinerilor, ursirea negativă= blestemare a profanatorilor etc.), de instrumente ale puterii

divine, trimise pe pământ într-o campanie de pedepsire sau de veghere a ordinii cosmice (pe care fostele pământene au încălcat-o): ele zboară pe deasupra caselor unde au de pedepsit pe cineva; iau minţile celor care le privesc; ursesc nou-născuţii sau „pedepsesc pe vreun om, care le-a făcut rău. Atunci ielele se apropie de om, îl încântă cu cântecele lor frumoase şi atât de dulci, şi de legănate, încât îl adorm în visuri minunate. Pe urmă joacă o horă îndrăcită în jurul lui, blestemându-l fiecare cum îi vine la îndemână: ori să i se lege limba, ori din minte să-şi sară, ori pocit să rămână" (Olinescu, 443).
Sufletul, în reprezentările populare, este chiar suflarea (*anemos*, *animus*, suflu, „vânt" > „suflet, viaţă"). Încă un argument: des întâlnite sunt credinţele care spun că ielele îşi au masa sau casa la streaşină –a se vedea şi credinţele ce menţionează prezenţa sufletului după moarte, după ce a părăsit trupul, la streaşină, la fereastră: „Sufletul (…) se aşează şi se odihneşte într-un colţ al odăii, sus pe lângă grindă. Iar când dă de fereastra deschisă, zboară afară"(Olinescu, 491). „Îndată după moarte, sufletul se aşează la streaşina casei, pe pânza albă a steagului înfipt acolo, până la înmormântare, până se mătură casa"(Pamfile-1, 1916, 209). „După ce moare omul, sufletul stă în streaşina casei 3 zile. După 3 zile, el pleacă prin toate locurile pe unde a umblat în viaţă"(Fochi, 246). În această direcţie se încadrează obiceiurile practicilor funerare de a deschide fereastra camerei în care „şi-a dat sufletul" cineva, pentru ca sufletul răposatului să poată să zboare, să plece; se mai credea că sufletul mortului putea zbura numai printr-o deschizătură specială făcută în acoperiş (Ciauşanu, 141).
→ *aruncătură*; *coşmar*; *elfi*; *fapt*; *farmec*; *gnomi*; *măiestre*; *rusalki*; *samovile*; *suflet*; *şoimane*

AJUN Ajunul unei sărbători, ajunul unei zile neobişnuite din săptămână etc. este marcat tocmai prin prisma proximităţii termenului ce imprimă nota de sacru, de activizare a puterilor cosmice; el este, prin definiţie, graniţa temporală, este momentul în care se produce ruptura, trecerea de la timpul profan, obişnuit, la **timpul sacru**, excepţional. Mai mult, chiar şi obiceiurile de trecere sunt puternic marcate de teama de a nu se întâmpla ceva neprevăzut în ajunul ceremoniei definitorii: de aici tabuurile ce vizau comportamentul femeii însărcinate, al viitorilor miri, al celor care erau supuşi unui rit iniţiatic oarecare. Asemenea riscurilor pe care le presupunea o **trecere**, o traversare spaţială (temerile deosebite la trecerea unui pod, a unei **răspântii** etc.), depăşirea barierei temporale se putea realiza, evident, dar mereu sub semnul pericolului, al necunoscutului.
De aici şi valorizarea ambivalentă a acestui moment: ajunul Anului Nou, al Paştelui, al Sf. Gheorghe, al Sf. Andrei etc. sunt momentele în care se

activizează forţele malefice, dar şi o posibilitate de a dobândi puteri supranaturale, de a accede, măcar pentru o clipă, la realităţi neînchipuite: acum oamenii, în urma unui ritual complex sau accidental, puteau înţelege graiul animalelor şi al păsărilor, puteau cunoaşte **plantele magice**, îşi puteau îndeplini dorinţe mult aşteptate etc.

În ajunul marilor sărbători se desfăşurau obligatoriu riturile magice cu valoare oraculară, prin care se încerca aflarea destinului propriei persoane (a ursitului, a stării de sănătate, a calităţii şi cantităţii recoltelor din viitorul an etc.): „În ajunul Sf. Vasile pun unii săteni câte 12 cepe scobite, în care pun câte puţină sare şi le înşiră la rând, dând la fiecare numele unei luni de peste an şi în dimineaţa de Sf. Vasile observă cepele, şi în care găseşte apă, zic că acea lună va fi ploioasă, şi în care nu, secetoasă“ (Fochi, 254).

Vom exemplifica semnificaţia ajunului ca element de cotitură în ordinea temporală prin intermediul câtorva practici foarte cunoscute în societatea tradiţională. Sărbătoarea Sf. Andrei („cap de iarnă“, deci începutul unui nou sezon) este unanim cunoscută ca o perioadă de maximă activizare a supranaturalului malefic, ca o invazie a acestuia (sub forma **strigoilor**, a **vârcolacilor** şi a lupilor): „Începutu toamnei nu e la Sf. Mărie, cum zic unii, ci de Ziua Crucii; atunci vine toamna. Şi iarna tot aşa zic unii că vine după Sf. Dumitru, da nu-i adevărat. Sf. Andrei e cap de iarnă, că atunci coboară lupii din munte!“ (Bernea, 179).

Pentru că **usturoiul** era apotropeul cel mai eficient în lupta împotriva acestor duhuri (atunci se ungeau cu usturoi uşile şi ferestrele, **hornul**, animalele etc., era şi firesc să apară nevoia de protecţie a acestui instrument redutabil: de aici obiceiul cunoscut sub numele de *păzirea usturoiului*. „În ajunul Sf. Andrei se adună flăcăii şi fetele, stau toată noaptea şi păzesc usturoiul“, pentru că, „dacă cineva fură usturoiul, peste an vor fi atacaţi de fiare“ (Fochi, 16-17). O astfel de practică apotropaică se desfăşura şi în momentul de trecere în noul an, adică în seara Sf. Vasile: „Începe apoi a unge uşorii şi pragurile casei cu usturoi(...) Asemene unge pragurile şi uşorii grajdurilor şi ale şurilor; apoi, în forma crucii, unge toate animalele şi în urmă pe sine şi toată familia. El crede că astfel în decursul anului viitor va fi scutit de apropierea lui Bată-l-Crucea şi a strigoaicelor, care umblă pe la casele oamenilor ca să ia mana de la vaci“ (Marian, 1994, I, 5).

În situaţiile în care se încerca „forţarea mâinii“ destinului, de a afla înainte de vreme informaţii „secrete“, ce nu erau la îndemâna profanilor, îndrăzneala nepermisă era aspru pedepsită: „Tot într-această noapte de Sf. Vasile sau de Anul Nou cred românii cum că toate vitele vorbesc ca şi oamenii şi că în acel timp când vorbesc ele nu e bine să le asculţi. Cel ce le ascultă e pedepsit cu moartea“ (Marian, 1994, I, 7).

→ *Anul Nou*; *koliada*; *trecere*

ALUN Unele plante erau consacrate, o dată cu potenţarea însuşirilor benefice ale lor. Despre alun se spunea că înfloreşte şi se scutură în noaptea de Ispas. Florile şi crengile alunului culese în această zi sunt deosebit de importante, căci sunt bune de leac pentru mai multe boli: „În noaptea de Înălţarea Domnului (Ispas) se duc flăcăii şi fetele mari prin alunişuri ca să culeagă flori de alun, care înfloresc şi se scutură în aceeaşi noapte. Florile acelea sunt bune de făcut de dragoste şi de de leac“(Gorovei, 1995, 7).
Alunul este cunoscut ca având un ascendent fără precedent asupra şarpelui (şi de aceea apare frecvent în practicile magice care-l au ca erou principal). Într-o legendă etiologică românească aflăm o explicaţie dată utilizării acestei plante în acest scop: „Într-o după-amiază, când copilul Isus se culcase şi adormi liniştit, Maica Domnului se gândi să se ducă în pădurea apropiată pentru a culege fragi. Ştia că-i plac copilului şi plecă numaidecât; când s-o scula copilul, să se bucure.Cum ajunse în pădure, zări într-un loc nişte fragi de o rară frumuseţe. Dar când se aplecă să le culeagă, sări prin iarbă o viperă. Ea se sperie, lăsă fragii şi fugi de acolo. Dar vipera, după ea. Atunci Maica Domnului se dosi după o tufă de alun şi stătu acolo până ce vipera se îndepărtă. Apoi culese fragii şi când se înapoie acasă, se gândi la alun şi zise: «Cum mi-ai fost mie acum de adăpost, aşa să fii şi în viitor de folos oamenilor». De aceea din vremile cele mai vechi o ramură de alun este cel mai sigur talisman împotriva şerpilor şi a altor dihănii care se târăsc pe pământ“ (Brill, 1994, II, 42-43).
Relatările populare româneşti spun în repetate rânduri că orice descântătoare, fermecătoare sau vrăjitoare, când vrea să descânte de muşcătura şarpelui, să facă de dragoste sau de ursită, foloseşte unul sau trei beţe de alun (apa descântată cu trei nuieluşe de alun ar fi, astfel, un leac imbatabil împotriva muşcăturii de şarpe). Un descântec românesc de muşcătură de şarpe indică explicit leacul ce trebuie folosit pentru a scăpa nevătămat: „Şarpe, şerpălău,/ De ce l-ai muşcat pe (cutare)?/ Pentru că m-a călcat./ Şi-n ce ţi-e leacul?/ Într-un cuţit de găsit,/ Într-un ban de argint,/ Într-un băţ de corn,/ Şi-ntr-unu de alun“(Candrea, 1944, 353).
Medicina populară utilizează şi leacuri demonice împotriva muşcăturii şarpelui. Astfel, pe lângă folosirea unei nuiele de alun, se mai recomanda să se numere o baniţă de mei sau mălai (un fel de sarcină imposibilă pe care era obligat s-o rezolve, indirect, **duhul bolii**); se mai spunea, de asemenea, cu convingere că, dacă cel muşcat bea apă înaintea şarpelui, acesta moare ; în sfârşit, dacă omul fuge înspre soare, va scăpa cu siguranţă, căci acesta îl orbeşte pe nepoftit (Muşlea-Bârlea, 288). În alte descântece, alunul – în calitate de instrument esenţial de vindecare a muşcăturii şarpelui – apărea la dimensiuni cosmice; pentru a potenţa forţa magică a acestuia,

pe lângă rostirea cuvântului care-l denumea, se apela la un ritual paralel, centrat pe plantă: „Contra muşcăturii de şarpe, baba, descântând cu o crenguţă de alun, zice: «S-a suit Gargalău într-un alun;/ Alunul s-a uscat/ Şi Gargalău a crăpat,/ Şi (cutare) s-a dezumflat/ Şi a rămas curat, luminat,/ Cum Dumnezeu l-a lăsat»"(Gorovei, 1990, 180).

În cazul descântecelor-exorcisme, alunul apare din nou în calitate de remediu esenţial, care îl înspăimântă şi îl alungă pe şarpe: „Cu apa neîncepută în care se pun mugurii de alun se descântă şi se spală cu ea pentru muşcătură de şarpe; tot pentru muşcătură de şarpe se spală bine cu zeamă fiartă din frunze de alun şi se descântă după ce se fac din 3 frunze de alun 3 chiti (buchete) cu care se trage peste muşcătură zicând:« Şarpe galben,/ Ce-ai umflat,/ Ce-ai veninat?/ Cu băţ de alun,/ Care ţi-i naşul tău ăl bun,/ Te-am ucis, te-am despicat,/ Capul ţi l-am crăpat,/ Cu frunza lui te-am descântat,/ Cu zama ei te-am spălat/ Şi de la (cutare) te-am stricat,/ Amin»"(Leon, 22).

Pe lângă funcţia de tămăduire a muşcăturilor de şarpe, deci exclusiv medicală, alunul apare menţionat şi în practici apotropaice ce vizează alte tipuri de spirite malefice. Caduceul zeului Hermes este, la rândul lui, o nuia de alun dăruită de Apollo, nuia pe care s-au aşezat ulterior doi şerpi. La români, nuiaua de alun, utilizată cu precădere de **solomonari** în magia meteorologică, este şi ea numită „naşul şarpelui". Tot cu un băţ de alun trebuia rupt, pe furiş, vârful legendarei **ierbi a fiarelor**. Românii cred că duhurile rele se tem de puterea nuielelor de alun, evitând casele la intrarea cărora, rezemată de perete, este lăsată o astfel de nuia. Tot din alun era făcut şi steagul căluşarilor. „Tineretul din Transilvania îşi face în seara de Sf. Gheorghe buciume şi fluiere din coajă de răchită şi de alun şi cu acelea părândează satul făcând larmă", pentru a-şi asigura protecţia în faţa vrăjitoarelor (Marian, 1994, II, 262). Sub numele de „colindele", copiii utilizau beţe (nuiele) din lemn de alun în timpul colindatului ritual din Ajunul Crăciunului, pe care, în final, le înfigeau în morminte, lângă cruce (de ele se sprijineau sufletele morţilor la deschiderea mormintelor; Ghinoiu, 1997, 49). Vrăjitoarele călătoreau pe toiege de alun şi tot cu ele ţin de frâu spiriduşii şi duhurile rele. Cu nişte beţe de alun şi în pielea goală vrăjitoarea satului se ducea lângă iaz ca să aducă (sau să oprească) ploaia şi grindina (Niculae, 82, 84).

În practicile de **luare a manei** vitelor, **a laptelui**, băţul de alun este esenţial. În Ardeal se spunea: „Alte vrăjitoare ating numai ugerul vacii cu o nuia de alun sau cu un săculeţ, zicând: «Eu dau cu săculeţul, dracul dă cu băţul, eu trag la mine laptele ce vine şi cel ce rămâne tot la mine vine, căci aşa doresc şi aşa voiesc toţi stăpânii de sus şi de jos. Rămâi cu bine, că laptele după mine vine şi-n ţâţele la vaca mea, după dorinţa mea se va împrăştia» .

După aceasta se întoarce acasă fără să o vadă cineva şi se apucă de muls“ (Pavelescu, 1944, 60). Tot în calitate de instrument magic, alunul este utilizat într-o practică diferită, în care rolul principal este jucat de actul magic în sine, pe baza principiului similitudinii: „Se ia duminică dimineaţa, când toacă popa la biserică, o oală de lapte şi o torni în strecurătoare. Ieşi în prag cu trei vergi de alun şi trei fire de urzică şi baţi strecurătoarea zicând: «Nu bat strecurătoarea, ci bat pe acela care mi-a luat mana de la vacă, să-l urzice la inimă, să vie laptele înapoi la vacă»“(*idem,* 68). Ambivalenţa naturii demonice, observată şi în credinţele de mai sus, apare manifestată şi în cadrul practicilor opuse, cu caracter benefic, de obţinere sau de sporire a manei (am văzut că alunul putea fi folosit atât de forţele malefice, cât şi de oameni, în lupta împotriva acestora): „În Bucovina se obişnuieşte să iei un băţ de alun când tună mai întâi, să-l vâri în pământ şi să-l laşi trei zile. Apoi să-l arzi, să-l pisezi şi să-l dai în mâncare la vaci, căci atunci când tună întâi, pământul se umple de toată mana“ (*idem*, 45). Ca un adevărat instrument de luptă împotriva demonicului, alunul era utilizat şi în practicile de „schimbare“ a copiilor. Credinţele a numeroase popoare atestă un număr mare de menţiuni referitor la intenţia şi, până la urmă, reuşita duhurilor rele de a schimba copiii oamenilor, sănătoşi, frumoşi, cu proprii lor copii. Evident, într-o astfel de situaţie, oamenii încercau să-şi recupereze copiii furaţi, fiind îngroziţi de posibilitatea de a trăi pentru toată viaţa alături de un monstru, aşa cum era, conform reprezentărilor, progenitura supranaturală: „ Copilul mic, până nu-i botezat, nu se lasă singur în casă şi pe întuneric; cum asfinţeşte soarele, trebuie să ardă neîntrerupt lumină în casă, până dimineaţa, că-l schimbă Necuratul şi-l pune pe al său în loc. Copiii schimbaţi au capul mare, că nu şi-l pot ţinea, cade în toate părţile; sunt slabi, înşiraţi şi cu picioarele moi; nu pot umbla şi nu pot vorbi, cine ştie până la câţi ani“ (Niculiţă-Voronca, 513). Să vedem ce puteau face oamenii pentru a-şi recupera copilul schimbat: „ Oamenii au învăţat-o (pe mama copilului dispărut) să ia cânepă de vară într-o zi de la amiază-zi şi s-o toarcă, să ţească o bucăţică de pânză şi să-i coasă până la miezul nopţii cămaşă. Cu aceea să-l îmbrace. După aceea să ia două nuieluşe de alun, crescute în acel an, să se ducă până la al nouălea hotar şi să-l bată (pe copil) cu ele. Ea aşa a făcut. Copilul a început tare a ţipa şi a venit mama lui, cu copilul femeii, mare de şapte ani. «Nu-l bate, că eu pe-al tău nu l-am bătut», zice ea. A luat copilul ei şi s-a dus“(*idem*, 513-514).

Actul ritual imperativ al bătutului cu o nuia de alun este surprins şi în practicile de aflare sau de chemare a ursitului: „Fetele bat în coteţ ori în argea c-un băţ de nuc şi de alun, ba chiar cu unul de arţar, zicând:«Tu, băţ de alun/ Să mi-l arăţi mâine/ Venind ca un nebun,/ Cu cărămida-n sân!/ Şi

tu, băţ de nuc,/ Ca p-un haiduc!/ Iar tu, băţ de-arţar,/ Ca p-un armăsar!/ Să-l văd secerând la grâu,/ Până-n brâu,/ Şi eu culegând la cânepă/ ca o păsărică» (Rădulescu-Codin, Mihalache, 9)

AMIAZĂ; MIEZUL ZILEI; MIEZUL NOPŢII; DUHURI ALE AMIEZII Ca moment temporal, este un moment de maximă sacralizare, fiind ipostaza temporală a rupturii, a dezechilibrului din continuumul noapte-zi (douăzeci şi patru de ore). Miezul zilei şi miezul nopţii, acestea erau începuturile noului timp, al calendarului diurn, respectiv nocturn. Ca orice început, şi acestea se supuneau interdicţiilor fireşti, impuse de trecerea într-o nouă stare, fiind o expresie plastică a momentului în care totul era posibil, firescul era alungat la hotarele necunoscutului, iar duhurile răului stăpâneau triumfătoare peste împărăţia binelui. „Adâncu nopţii e după ceasu 12. Atunci umblă duhurile rele, umblă până spre mijit, când încep să cânte cocoşii; asta-i aşa pe la trei şi jumătate. Adâncu nopţii e întunerecu, e Necuratu. Sunt oameni care fac farmece sau prind puteri în miezu nopţii. Ăştia şi-au vândut sufletul“ (Bernea, 187). În Austria, se spune că de treci prin sat între orele 11 şi 12, în noaptea de Sf. Ion, şi te speli cu apă din trei fântâni, vei vedea cine are să moară în anul ce urmează (Frazer, 1980, V, 11-12). Un astfel de moment malefic este şi amiaza: „ Necuratul zice că e blestemat de Dumnezeu, că el ziua nu are să umble, numai cât un ceas, drept la amiază-zi; ceasul acela înseamnă o minută, e a lui, când stă soarele, că soarele de amiază-zi stă două ceasuri (două minute) şi noaptea, după ce asfinţeşte soarele, până la miezul nopţei, are putere 12 minute; atunci, de te nimereşte, te poceşte. Dar nu 12 minute în şir, ci din timp în timp“ (Niculiţă-Voronca, 485). „Soarele numai la amiază drept se odihneşte, atâta cât ai clipi din ochi, atâta e odihna lui, şi apoi cât e ziua şi noaptea de mare tot merge şi merge(...) De aceea când soarele e la amiază, trebuie şi omul atunci să se odihnească, e păcat să lucreze“ (Ghinoiu, 1997, 224). O credinţă asemănătoare este întâlnită şi în alte părţi: locuitorii din preajma ecuatorului (unde la amiază umbrele sunt mai mici sau lipsesc cu totul) se feresc să iasă din casă la amiază, ca nu cumva să-şi piardă umbra, sufletul (Frazer, 1980, II, 121). În alte situaţii, puterea malefică a respectivului moment temporal atingea intensităţi dramatice atunci când căpăta materializare sub forma unui personaj mitic specializat: „ Ceasurile cele rele sunt nişte duhuri de noapte care pocesc pe cei ce le ies în cale. Ele umblă prin văzduh. Zborul lor se cunoaşte după un soi de ţiuit. Mulţi cred că atunci când îţi ţiuie urechile trece ceasul rău şi caută să te pocească. Dacă prinzi de veste şi-ţi faci cruce la ureche, nu-ţi poate aduce nici o vătămătură“ (Pamfile, 1916, 265). O putere malefică deosebită o aveau, la greci, nimfele,

care apar adesea figurate ca reprezentări de graniţă (**duhuri ale aerului**, **ale amiezii**, **ale apelor** etc.): la amiază, ele tulbură mintea celor ce le zăresc. De aceea se recomanda ca în acele momente să nu te apropii de fântâni, de izvoare sau chiar de umbra anumitor copaci, pentru a fi ferit de maleficiile spiritelor dezlănţuite (Eliade, 1992, 197). Reprezentările referitoare la spiritul amiezii, spiritul meridian, nu sunt foarte răspândite la români. Ecouri sporadice ale unui mai vechi sistem de reprezentări circumscrise acestui moment liminal, mai ales puterii lui distrugătoare, sunt păstrate în credinţe disparate: „Când ai soare în cap, te doare cumplit capul, simţi o greutate în tot corpul, o năuceală şi te toropeşte somnul. Soarele intră în cap când omul stă vara şi-l priveşte prosteşte drept în faţă şi te miri de el; asemenea mai capeţi soare în cap când lucrezi vara pe soare, cu capul gol“ (Leon, 147).O altă imagine a acţiunii demonice a soarelui este *soarele sec* din descântece, insolaţia produsă ca urmare a unui exces – acela de a zăbovi prea mult afară, în bătaia soarelui arzător. Descântecul de soare-sec se face ocolindu-se capul bolnavului cu 9 pietricele de gârlă, de la dreapta spre stânga, pe când el se uită să vadă soarele într-un vas cu apă ne-ncepută, în fântână sau într-o găleată“ (Ciauşanu, 79). Tot ca urmarea încălcării unei interdicţii apare insolaţia în următoarea credinţă: „Spre chipul (soarelui) nu-i bine să se uite dimineaţa, când răsare, mai ales cei nespălaţi, deoarece capătă dureri de cap (…). Omul nespălat deoache nu numai soarele, care răsare curat, ci şi omul, dacă se uită la el“ (Butură, 1992, 104-105). Slavii cunosc reprezentări sistematice în legătură cu prezenţa unui demon meridian, personificare a puterilor malefice ale soarelui amiezii, în ultimă instanţă, tot a insolaţiei. *Poludniţa* este descrisă ca o tânără înaltă, îmbrăcată în alb, cu părul de aur strălucitor, asemenea razelor soarelui. Vara, în timpul secerişului, ea umblă prin lanul de secară şi dacă la amiază găseşte vreun om care munceşte, îl apucă de gât şi-l învârte până ce-i produce o durere insuportabilă. Ea acţionează şi asupra copiilor lăsaţi nesupravegheaţi pe câmp: îi ademeneşte în largul lanului de secară şi apoi le ocultează calea spre locurile cunoscute, rătăcindu-i (cf. şi pol. *poludnica*, ceh., slovac. *polednice,* sârbi luzacieni *serpel, serpownica, prosserpanc*; Gruşko-Medvedev, 369).
Scenariul de mai sus este o ilustrare semnificativă a materializării demonismului acestui moment al zilei, care dă la propriu dureri de cap celor care întârzie pe câmp, depăşind timpul alocat de cutumă: imaginea albului sau a auriului este o reprezentare simbolică a intensităţii deosebite a luminii solare de la amiază; predicatele specifice ale acestui personaj contribuie şi ele la consolidarea ideii de personificare a unei acţiuni esenţiale, cea de tulburare a echilibrului organismului sub semnul soarelui amiezii. Aşa se explică şi insuportabilele dureri de cap, şi iluzionarea martorilor

întâlnirii cu duhurile, care îşi pierd de cele mai multe ori cunoştinţa pe o perioadă mai mare sau mai mică de timp.
Ruşii cunosc o mare varietate a acestor personaje: există spirite faste, care protejează plantele de razele arzătoare ale soarelui, împiedicând pârlirea lor cu ajutorul unei tigăi uriaşe, alături de duhuri rele, care, prin intermediul aceluiaşi instrument fierbinte, canalizează arşiţa nefastă asupra tinerelor vlăstare ale plantelor, distrugându-le (Novicikova, 465).
Fiind adesea încadrat în categoria demonilor eolieni, duhul meridian este descris antrenându-i în dansuri nebuneşti pe muncitorii întârziaţi (Gruşko-Medvedev, 370). La ruşi, apropierea cu duhurile aerului merge chiar mai departe: deseori acestea sunt descrise ca populând lanurile de secară (în afara crângurilor şi a copacilor umbroşi), din care îşi pândesc cu înfrigurare victimele (Novicikova, 465).
În calitate de depozitare ale unor cunoştinţe iniţiatice, la ruşi, *poludniţî*, deşi duhuri ale amiezei, ale câmpurilor (poate că iniţial apăreau doar în culturile de in sau cânepă) îi acostează pe cei ce sunt prinşi pe câmp lucrând la vremea amiezei şi îi întreabă cum se prelucrează şi cum se toarce inul. Cei care nu cunosc aceste informaţii sunt pedepsiţi, sucindu-li-se gâtul (Sannikova, 1990, 29).
→ *timp sacru*

ANIMISM Animismul (lat. *anima* „suflu, suflet“) este un rezultat al gândirii antropomorfe a omului primitiv, un stadiu prereligios timpuriu, manifestat prin personificarea obiectelor şi a fenomenelor naturii imediate şi prin investirea lor cu atribute ale fiinţei umane, mai ales cu atribute elementare. Printre primii care au semnalat că oamenii îşi creează zeii după propriul chip sunt Xenophanes (sec. VI î. H.), Lucretius (sec. I î. H.), ideea fiind dezvoltată în epoca modernă de Giambattista Vico, Spinoza etc.Termenul de animism a fost impus de etnograful englez E. B. Tylor în 1871, în studiul său despre cultura primitivă (*Primitive Culture*), spre a desemna primul stadiu religios, un „minimum de religie“, având ca sursă dorinţa omului de a-şi explica fenomenele enigmatice din propria viaţă (somnul, visele, halucinaţiile, bolile) sau credinţa că orice om are un suflet autonom, care-l poate părăsi temporar (în stare de somn sau de leşin) sau definitiv (în moarte). Primitivul remarca în primul rând mişcarea fiinţelor şi a lucrurilor, neştiind să deosebească mişcarea autonomă de mişcarea mecanică (un animal alergând de o piatră rostogolită). În animism, spiritele reprezintă un pas spre personificarea cauzal-atributivă a divinităţilor din stadiul mitologic. O corecţie adusă teoriei lui Tylor a fost făcută de etnograful R. R. Marett (1900), prin punerea în circulaţie a termenului de *animatism*

(lat. *animatus* „însufleţit"), spre a desemna stadiul religios timpuriu al omului primitiv, premergător animismului, şi legat de însufleţirea impersonală a naturii sau a unor părţi a ei (*mana, kami, orenda* etc.). Aceste viziuni au făcut posibile reprezentările referitoare la **magie** – înţeleasă ca un sistem de ceremonii şi acţiuni determinate de credinţa în puterea magului de a acţiona asupra realităţii obiective cu ajutorul forţelor supranaturale şi prin alte mijloace, oculte sau paranormale. Magia se bizuie pe existenţa acestor forţe în sine în natură (*mana*), pe care invocaţia magică le poate obliga să acţioneze în favoarea omului sau împotriva lui. De fapt, credinţele de tip animist au fost predominante în explicaţiile date miturilor. Acelaşi Giambattista Vico a căutat şi a găsit rădăcinile gnoseologice ale religiei în acest mod de gândire al primitivului, care şi-a structurat primele idei în legătură cu divinitatea în imaginea cerului, în manifestarea fulgerelor, cele care stârneau cu adevărat groaza. De asemenea, Vico mai considera că primitivul era adâncit într-un fel de vis proiectat de el şi asupra naturii înconjurătoare. În foşnetul frunzelor el vedea semne trimise de zei, în pârâul limpede şi strălucitor el vedea reflectarea nimfelor, iar continua alternanţă a anotimpurilor era explicată ca fiind trista istorie a Proserpinei şi a lui Ceres. Tylor era convins, şi aceasta a fost premisa de la care a plecat în dezvoltarea teoriei sale, că primitivul şi-a consolidat concepţia despre suflet ca rezultat al contemplării vieţii şi aievea, şi în vis. Dacă visa că se afla într-o ţară îndepărtată, omul societăţilor primitive credea că a fost aievea acolo. El explica acest lucru astfel: în el coexistă două esenţe – corpul, pe care, când se trezeşte, îl găseşte în acelaşi loc, şi ceea ce se află, în acest timp, la mari distanţe. Distincţia fundamentală ce se face între aceste două esenţe constă în aceea că sufletul este mobil şi poate să parcurgă instantaneu distanţe uriaşe. De asemenea, conform explicaţiilor date de Tylor gândirea primitivă nu face deosebire între moarte şi un somn prelungit. Mai mult, moartea este înţeleasă ca o despărţire a sufletului de trup, aşa cum se realiza şi noaptea, în timpul somnului. Când s-a observat că trupul nu revine la viaţă, a apărut ideea despărţirii nelimitate în timp. Dacă trupul se dezintegra (riturile de înmormântare urmăreau în primul rând acest lucru), ruptura era definitivă. Sufletele despărţite de trup se eliberează şi populează natura, alături de fiinţele vii. Fiind totuşi de esenţă umană, este de înţeles că şi ele au nevoi şi pasiuni tipic umane. Datorită capacităţilor lor extraordinare de pătrundere peste tot, se pot instala în trupurile oamenilor, producând tot felul de neplăceri (accese, boli etc.).

Tot sub semnul animismului stau şi lucrările lui Wilhem Mannhardt (*Roggenwolf und Roggenhund,* 1865; *Körn-dämonen,* 1867; *Der Baumkultus der Germanen,* 1875; *Wald- und Feldkülte,* 1877). La originea cultului arborilor, Mannhardt pune credinţa conform căreia omul trăieşte în plantă

sau în copac, care au, ca şi întreaga natură, un suflet. Pentru explicarea acestei unităţi spirituale între natură şi umanitate, etnologul german menţionează credinţele populare referitoare la spiritul arborelui. Din aceste reprezentări se nasc şi credinţele în spiritele pădurii, în diversele lor variante, în timp ce spiritul arborelui este înţeles ca spirit al vegetaţiei. Existenţa credinţei în **duhuril ale copacilor** este elementul de bază al concepţiei animiste a lui Mannhardt, concepţie care cumulează mai multe elemente, evidenţiate de Mircea Eliade: a) tendinţa generală a mitului de a compara cosmosul şi omul cu copacul; b) obiceiul de a lega destinul omului de viaţa copacului; c) credinţa primitivilor, conform căreia copacul nu este doar locul în care trăieşte duhul arborelui, ci şi toposul preferat de alte duhuri, bune sau rele, parte dintre ele legate organic de viaţa copacilor; d) obiceiul de a pedepsi criminalii în apropierea copacilor. În acest fel, Mannhardt constată că, alături de divinităţile celeste de care s-au ocupat cu precădere predecesorii lui, există şi personaje ale unei alte mitologii, numite de el „inferioară“, în care se întâlneau zâne, spirite, duhuri. Problema care se punea era cea a raportului dintre aceste două tipuri de mitologie: era aceasta din urmă un fel de rămăşiţă a mitologiei superioare sau, din contra, ea era temelia, punctul de plecare către aceasta. Mai târziu, direcţia animistă a fost continuată de la un alt nivel şi de Freud şi Wundt. Wundt, de exemplu, spunea că aceleaşi reprezentări ale sufletului se întâlnesc la cele mai diverse popoare din toate timpurile, şi că aceste reprezentări sunt produsul psihologic necesar al conştiinţei creatoare de mituri, animismul primitiv trebuind să fie considerat ca o expresie spirituală a stării naturale a umanităţii, în măsura în care această stare este accesibilă observaţiei noastre.

La Freud animismul este un mod de a gândi, care nu numai că explică unele fenomene particulare, dar permite şi conceperea întregii lumi ca un tot unitar. În decursul vremurilor umanitatea ar fi recunoscut trei asemenea moduri de gândire, trei mari concepţii despre lume: o concepţie animistă (meteorologică), o concepţie religioasă şi una ştiinţifică. Dintre toate acestea animismul este, poate, cel mai logic şi mai complet, acela care explică esenţa lumii fără a neglija nimic. Iar această primă concepţie despre lume este o teorie psihologică (Freud, 85).

Reprezentările omului primitiv, cele care pun în centrul lor existenţa şi caracteristicile acestor tipuri de spirite, sunt un rezultat al gândirii animiste. Ca etapă a gândirii prereligioase, personificarea obiectelor, mai ales a fenomenelor naturii, învestirea lor cu atribute ale fiinţei umane a generat un sistem de reprezentări din dorinţa omului de a-şi explica fenomenele enigmatice din natură, din viaţă. Potrivit concepţiei animiste, lumea era populată de o puzderie de fiinţe supranaturale, mai mult sau mai puţin

binevoitoare, cărora li se atribuia tot ceea ce se petrecea în natură.Cu timpul, imaginea asupra spiritelor s-a schimbat. Demonii, spirite binevoitoare sau nefaste, vor fi consideraţi, în religiile primitive, duhuri, de obicei rele, cauza tuturor nenorocirilor, a bolilor, a morţii. Până la reprezentările maniste de tip patronal, întemeiate pe cultul strămoşilor, reprezentările mitologice au depăşit stadiul animismului prin conturarea existenţei demonilor. Demonii – mai precis *daimonii* (având un sens mai larg) –erau reprezentarea generală, a arhetipului, nefiind nici zei, nici antizei, ci, aşa cum spunea Rudolf Otto, „un pre-zeu, o formă inferioară, neevoluată, latentă, a numenului, din care se va ivi, treptat, ca o întruchipare superioară, zeul“ (Otto, 96).
→ *demon*; *magie*; *mit*; *mitologie inferioară*

ANUL NOU În calitate de moment semnificativ în viaţa comunităţii, înnoirea timpului care se realiza în această perioadă cuprindea de fapt un întreg complex de practici rituale, circumscrise sărbătorilor de iarnă, renovării anului.
Instabilitatea timpului care moare şi se naşte la infinit se reflectă în caracterul ambiguu al tuturor sărbătorilor. Orice sărbătoare sezonieră (nu numai cele de iarnă) constituia un moment nefast, care punea pecetea scurgerii implacabile a timpului, dar şi unul mult aşteptat, un moment de voioasă făgăduială a ordinii renăscute (Ghinoiu, 1988, 122). Şi acum, aşa cum se întâmplă în alte perioade de timp sacralizate, ruptura temporală este marcată de o inversare caracteristică a ordinii fireşti instaurate de cutumă, o „dare peste cap“ ce cuprinde întreg universul. De aceea este deosebit de firească prezenţa morţilor alături de cei vii în aceste momente de ruptură. Fie că erau morţi faşti (spirite ale strămoşilor, protectori ai urmaşilor mai tineri, de la care se aştepta un ajutor în schimbul cinstirii prin intermediul ofrandelor („Înspre Anul Nou – ajunul Sf. Vasile –, se fac colaci pe care sunt desenaţi oameni, capete, diferite figuri sau chiar întregi chipuri de oameni din aluat, pe care-i coc şi-i împart apoi de pomană“; Gheorghiu, 4-5), fie exclusiv demonici, care-i agresau pe locuitorii spaţiului pe care îl invadau (asemenea spiritelor numite **kallikanzaroi, karakongiolî,** *şulikunî* etc.), intruziunea lor în lumea oamenilor era de temut. Dar, cu toată reţinerea pe care oamenii o aveau faţă de locuitorii lumii celeilalte, nu se puteau abţine să nu-i contacteze prin intermediul practicilor oraculare. Mai mare decât groaza manifestată faţă de morţi era curiozitatea de a afla cu o clipă mai devreme propriul destin sau chiar destinele colectivităţii. Fiecare consacra acestui hiatus temporal, cu profunde implicaţii în viitor, o mare atenţie, cumulată cu teama sacră în faţa necunoscutului: „În ziua de Anul Nou nimeni nu doarme, că tot anul va fi

somnoros; nu dau bani împrumut, şi cine n-are bani atuncea va fi tot lipsit"(Gorovei, 1995, 9). De aceea s-a instituit ca o modalitate de influenţare a destinului prin orientarea acţiunii acestuia în direcţia dorită de solicitant, cu ajutorul principiilor magiei cuvântului. Actele de propiţiere specifice trecerii în noul an erau cuprinse în sistemul felicitărilor, al urărilor, prin care se „menea"ursita concretă a persoanei respective: sănătate, prosperitate, fericire etc. Practicile divinatorii sunt o ilustrare sugestivă a magiei care guverna în toată această perioadă: „Înspre înserate începe fata a deretica prin casă, apoi mătură, lipeşte pe jos şi trage brâie la vatră până aproape către cântatul cocoşilor, când cu mătura în mână trebuie să se uite ţintiş spre uşa tindei, şi nu după multă zăbavă i se va arăta ursitul aidoma" (Gheorghiu, 10).

Aşa cum se observă din practicile magice frecvent performate cu această ocazie, nu era suficient intervalul temporal pentru a se asigura reuşita întreprinderii, mai era nevoie şi de actualizarea vastului sistem de realităţi magice, care numai luate împreună puteau oferi un rezultat credibil pentru întrebarea neliniştitoare: „Altele pun într-o strachină cu apă ne-ncepută o părăluţă de cele vechi, subţiri şi mici, de argint; dacă părăluţa se va scufunda, e semn bun, iar dacă va pluti deasupra e semn că va rămânea nemăritată" (*idem*, 7-8).

Pe lângă activizarea opoziţiei **sus/jos** şi utilizarea unor elemente rituale (ban de argint şi apă ne-ncepută), cea mai sugestivă era însăşi analogia par/impar = cu soţ/fără soţ (soţul, ursitul făcând obiectul celor mai numeroase practici oraculare din ajunul marilor sărbători calendaristice): „Se strâng mai multe fete; uneia dintre ele îi leagă ochii cu un testemel, şi astfel legată trebuie să meargă la un trunchi unde se taie ziua lemne; apucă de jos deodată câte poate să ducă, un braţ de vreascuri, le duce în casă şi celelalte fete le numără; dacă-s cu soţ, fata se mărită în anul acela; contrar, nu" (Gheorghiu, 8).

Tot în momentul de trecere către un nou an este plasată şi „deschiderea cerurilor", care putea acţiona în felul ei specific la împlinirea dorinţelor arzătoare ale oamenilor: „Spre Anul Nou se deschide cerul de trei ori repede, una după alta, şi iar se închide; iar înlăuntru se vede o lumină foarte mare şi Dumnezeu cu sfinţii uitându-se la noi. Numai acela care este tare bun la Dumnezeu îl vede. Se cere ceva când se vede cerul deschis: sănătate, noroc şi rai" (Ciauşanu, 59).

→ *ajun*; *timp sacru*

APĂ; DUHURI ALE APEI Triburile bantu din sud-estul Africii credeau că râurile sunt populate de demoni sau de spirite malefice; când traversau un râu necunoscut, ei trebuiau să le cîştige bunăvoinţa, aruncând în apă un pumn de cereale sau alte ofrande. La început, jertfele se aduceau,

probabil, însăşi stihiei apei, mai apoi personificării acesteia, spiritului respectiv (Frazer, 1980, I, 300).
La zuluşi se spunea că în orice apă curgătoare era un duh care prindea umbrele (sufletele) celor ce se uitau în apă (Ciauşanu, 203). La baganda, în Africa Centrală, călătorul, înainte de a trece un râu, îi cerea permisiunea duhului, dăruindu-i în schimb câteva boabe de cafea. Dacă omul era dus de curent, tovarăşii de drum nu încercau să-l salveze, temându-se ca duhul să nu-i ia şi pe ei (Frazer, 1980, I, 300-301). Vechii celţi, în timpul mareelor, când marea inunda litoralul, intrau în apă şi o loveau cu suliţele şi săbiile, crezând că astfel îl pot speria pe Ocean (*idem*, 303). Românii credeau că apa mare, când venea sălbatică din cauza ploilor sau a topirii zăpezilor, era stăpânită de duhuri rele (Gorovei, 1995, 11). Până şi fântânile, în general considerate ca lăcaş al duhurilor bune, trebuia să primească jertfe, mai ales copii mici, „pentru că ei se îneacă mai des în fântâni“ (Ciauşanu, 203). Românii credeau că **înecaţii** umblau în zona locului morţii şapte ani sau chiar „până când îşi împlineau anii de viaţă care le fuseseră scrişi“. Ei ieşeau pe uscat în nopţile senine. Astfel, „s-a văzut o mulţime de femei care întindeau pânzele pe mal, pe când altele spălau cămăşi. Tot astfel s-a văzut un om spălând caii. Toate erau sufletele femeilor şi bărbaţilor înecaţi pe vremuri în locul acela (...). Puterea răufăcătoare a celor înecaţi este atunci când ies la lună nouă, dar mai ales la ceasul în care ei s-au înecat. Aceste duhuri strigă, îndeamnă pe alţii să se înece sau se prefac în oameni care sunt în primejdie de a se îneca şi-i strigă pe alţii în ajutor. Dacă întâmplător sar drumeţii să-i scape de la primejdie, înecaţii, bocindu-se după pereche, îi apucă pe cei vii de picioare şi-i afundă în apă, unde îşi găsesc sfârşitul“ (Pamfile, 1916, 288-289). La francezi, germani etc., duhul apei apare sub forma unui cal, mânz etc. deosebit de frumos, care îi atrage pe oameni, mai ales pe copii. Când cineva l-a încălecat, porneşte într-un galop nebunesc în largul apei, unde dispare brusc, lăsându-l pe imprudentul călăreţ în voia valurilor (Sébillot, III, 177-178). Tot în Franţa, se spune că diavolii iau chipul unui frumos cal alb, care se lasă încălecat, admirat etc., acţionând de fapt ca un adevărat demon acvatic: „Odată, câţiva copii au încălecat un astfel de cal, când l-au auzit zicând: «O să vă înec pe toţi!» , după care a luat-o la goană(...) Văzând acestea, o bătrână îngrozită le-a strigat copiilor să se închine. Când au făcut semnul crucii, ei s-au trezit la un pas de locul de unde au fost răpiţi“ (Sébillot, IV, 182). ~ Valoare p r o f i l a c t i c ă / a p o t r o p a i c ă . În dimineaţa zilei de Paşte tinerii se sculau „până a nu răsări soarele, se duceau unul câte unul la un râu sau la o altă apă din apropiere , unde se scăldau astfel ca nimeni să nu-i vadă când,

cum şi unde s-au scăldat. Făcând aceasta, credeau nu numai că se curăţesc de toate boalele şi răutăţile, de toate aruncăturile, făcăturile şi uriciunile, ci totodată şi că vor fi peste tot anul scutiţi de orice boală şi că se vor face iuţi, sprinteni, uşori, harnici, sănătoşi şi iubiţi“ (Pamfile, 1916, 64). Cu acest sens se realizează şi spălatul ritual după întoarcerea de la cimitir: „Cei care petrec pe un mort până la mormânt, când se întorc acasă, se spală pe mâni cu apă, apoi stropesc cu ea înapoi, să nu se lipească ceva de ei; după aceea sar peste un foc, spre semn de curăţenie, afumare“ (Gorovei, 1995, 12). Contaminarea demonică se putea extinde şi asupra apei, care în cazul acesta se supunea unor practici specifice: „Apa care e în vase, după ce s-a îngropat mortul, să nu se bea, căci aia e moartă, ci să se aducă alta proaspătă“ (*idem*). ~ Valoare p r o p i ţ i a t o r i e . Luni, după Paşte, feciorii udau fetele şi băieţii fetiţele, iar marţi fetele udau feciorii şi fetiţele pe băieţi. Udatul se făcea prin surprindere, cu apă neîncepută. Fetele erau luate pe sus: „Aşa îmbrăcate şi gătite cum sunt, le duc la o fântână, pârâu, baltă sau la un eleşteu din apropiere şi acolo toarnă vreo două-trei cofe de apă pe dânsele ori le cufundă cu haine cu tot înăuntru şi le udă. Iar după ce le botează, le dă drumul. Cu toate acestea, fiecare fată care e astfel udată nu se supără, ci din contră, se bucură, crezând că întâmplându-i-se aceasta, în decursul anului de bună seamă se va mărita“ (Pamfile, 1916, 130). Stropitul sau scăldatul ritual se mai practica şi la Sf. Gheorghe, de această dată el făcând parte dintr-un ceremonial complex. Oamenii, în special fetele şi flăcăii, se spălau pe faţă şi se scăldau singuri, de cele mai multe ori în locuri tainice, sau se stropeau şi se udau reciproc. Udatul era interpretat ca act de purificare, dar şi ca leac împotriva bolilor, ca vrajă pentru grăbirea căsătoriei etc. : „În unele părţi ale Bucovinei este datina ca fetele să se roureze în dimineaţa de Sf. Gheorghe pe ochi, adică să se spele cu rouă de pe un câmp curat, anume ca să fie mai drăgălaşe şi mai atrăgătoare. Tot atunci unele fete strâng rouă, care se păstrează şi se întrebuinţează peste tot anul la diferite boale, altele se duc şi se scaldă în vaduri, anume ca să fie curate şi uşoare în decursul anului precum cursul lin al apei“ (Marian, 1994, II, 307). „În Moldova există credinţa că cine se va spăla în dimineaţa de Sf. Gheorghe cu rouă, acela toată vara va fi sănătos şi nu-i vor ieşi pete pe obraz; iar cine se va spăla într-o apă curgătoare în dimineaţa acestei zile, pe acela tot anul nu-l vor prinde frigurile“ (*idem*, 309). ~ Valoare t e r a p e u t i c ă . Pentru a cunoaşte dacă cineva este într-adevăr bolnav de înăbuşeală, precum bănuieşte baba, „miercurea şi vinerea, după ce se spală vasele, apa aceasta o ia şi o toarnă în strachină nouă, în care se mai pune cenuşă cu lingura sau cu pieptenele, ori cu fusul, de trei ori. În urmă se pune deasupra străchinii o oală nouă de pământ, şi dacă bolnavul e cu adevărat

bolnav, apa din strachină se ridică în oală şi începe să bolborosească, iar dacă apa nu se ridică, bolnavul nu e bolnav de înăbuşeală. Celui care e bolnav i se dă să bea din apa ce s-a ridicat“ (Gorovei, 1990, 137). *Apa neîncepută* joacă un rol însemnat în medicina magică a românilor de pretutindeni: cele mai multe descântece se fac într-o astfel de apă. Aceasta este o apă obişnuită, dar ca să fie cu leac, trebuie să fie consacrată, adică să îndeplinească diverse condiţii, ce variază uneori după regiuni şi câteodată de la o descântătoare la alta: a) să fie adusă de o femeie, de o fată mare sau de un om curat în zori de zi, până a nu răsări soarele, când poteca pe care se duce e încă plină de rouă; b) să se aducă pe nemâncate, de la o fântână, de la un izvor sau o apă curgătoare, de unde n-a mai luat nimeni apă în ziua aceea. Uneori, pentru anumite boale, apa trebuie să se ia dintr-o fântână de la răspântii sau de la trei fântâni, de la trei hotare. Alteori e bine să se ia de la trei izvoare sau de unde se întâlnesc două sau trei pâraie („apă întâlnită“, „apă de la întâlnitură“); c) cine se duce după apă neîncepută nu trebuie să se uite înapoi, trebuie să nu vorbească cu nimeni, atât la dus, cât şi la întors. Apa e mai cu leac dacă aducătorul ei nu se întâlneşte cu nimeni sau dacă nu e văzut când se duce s-o ia. Când se întoarce cu apa să apuce pe alt drum decât acela pe care a venit (Candrea, 1944, 375-376).

În anumite cazuri, puterea benefică a apei era menită chiar din momentul recoltării ei. Consacrarea ei se realiza, ca în cazul plantelor de leac, după ce apa a fost îmbunată prin intermediul rugilor şi al ofrandelor aduse de descântător sau de bolnav: „Descântătoarea(...) se duce la un râu curgător cu o bucăţică de pâine, un drobuşor de sare şi cu o cofiţă sau oală nouă în mâna dreaptă. Ajungând la un râu, bate, într-un loc pe mal în curgerea apei, trei metanii, aruncă din pâine şi din sare ceva în undele apei, apoi cu cofiţa sau oala ia un pic din apa ce a curs peste pâinea şi sarea aruncată. Pe când bate ea cele trei mătănii, zice următoarele cuvinte: «Apă curgătoare,/ Eu te sorocesc/ Din cap/ Până-n picioare,/ Tot cu pâine şi cu sare/ Să lecuieşti pe (cutare)/ Cu leac,/ Sănătate şi veac» . De-aici se duce mai la deal de râu şi aşa, în trei locuri după olaltă, bate de trei ori câte trei metanii şi repetă cuvintele de mai sus. După ce a făcut ea aceasta(...), se întoarce acasă(...) Sosită acasă, începe a descânta din cofiţă(...) Pe când descântă, mai aruncă şi 9 cărbuni aprinşi de fag, ca să se stingă în apă(...) După ce-şi împlineşte operaţiunea sa ca mai înainte, ia cofiţa şi se duce la o apă curgătoare, în care descântătoarea a fost aruncat pâine şi sare, fără să vorbească, să cânte sau să caute îndărăt, şi(...) varsă apa din cofiţă“ (Candrea, 1944, 376-377). După ce i s-a descântat bolnavului în apa neîncepută, e uns cu ea pe frunte, pe la tâmple etc., i se dă să bea din ea de trei ori sau se spală rana. Alteori se fierb în apă nişte buruieni de leac sau i se fac scăldători bolnavului. Apa rămasă se aruncă pe parii gardului, pe un câine sau pe o pisică, la ţâţâna uşii etc.

În cazul ielelor, sau al zânelor (duhuri ale aerului din Macedonia), pentru vindecare era utilizată o apă anume, considerată a se afla în puterea respectivelor duhuri ale aerului care au provocat bolnavului suferinţa. Pentru a afla care este sursa de apă la care trebuie să se realizeze ritualul, aromânii din Macedonia cheamă la casa bolnavului trei-patru bătrâne ca să doarmă acolo, pentru a visa la ce apă să fie dus bolnavul pentru a se spăla. Ca şi în cazul obţinerii altor elemente cu valoare magică, deplasarea rituală la izvoarele zânelor trebuie să se facă în zori de zi, pe nemâncate etc.; în caz contrar, duhurile aerului se supără şi mai tare pe bolnav. Luând vocea şi chipul unei persoane cunoscute şi chemându-l pe nume, îl distrag pe pacient de la drumul cel bun, încercând să-l piardă: şi aici înregistrăm cazuri frecvente de „trezire“ neaşteptată, pe marginea unei prăpăstii, sau chiar de agravare a bolii (apoplexie). Dacă bolnavul, aflat de-acum pe un teritoriu străin, deosebit de periculos, nu se supune preceptelor „sănătoase“ ale tradiţiei nescrise şi răspunde atunci când este strigat de aceste duhuri, el îşi va pierde glasul sau unul dintre simţuri (Papahagi, Tocilescu, II, 233). La români, pentru descântecele „de iele“, apa este luată din locul unde se întâlnesc două izvoare: „ Apă mare,/ Doamnă mare,/ De pe 99 de văi venită,/ De pe 99 de văi întâlnită,/ Să dai leac (cutăruia),/ Aminte să v-aduceţi, sfintelor,/ Bunelor,/ Îndulcitelor,/ Aminte să vă aduceţi,/ Leacul să-i aduceţi“(Gorovei, 1990, 161). În Ardeal, pentru „dintru iele“descântecul „se face într-o oală nouă nesmălţuită, cu apa adusă dintr-o apă curgătoare(...) Când pleacă după apă, ia o ţâră de pâine… Ajungând la apă, aruncă pâinea, zicând: «Eu îţi dau, apă sfântă, colac, tu să-mi dai leac» . Apoi ia apă de sus în jos, cu oala nouă nesmălţuită(...) După ce ai ajuns acasă, nu pui apa jos, nici după ce s-a descântat nu se pune apa jos. Apa se încălzeşte şi apoi se descântă“ (Gorovei, 1990, 139-140). Apa neînceputâ, în alte regiuni, se aduce de la izvor cu toarta cofei sau a oalei întoarsă îndărăt; se aduce de la fântână în ziua de Sf. Gheorghe, cu gura; se aduce de la trei fântâni, în zorii zilei, în trei vase noi, de trei fete mari, fără a se fi uitat îndărăt când au luat-o etc. (*idem*, 140). În alte cazuri, strachina cu apă neînceputâ se pune pe o fereastră dinspre partea unde răsare luna pe cer şi se aşteaptă aşa până vine luna în dreptul ferestrei şi în direcţia strachinii. „Când a ajuns de se vede bine luna în apă şi în fundul străchinii, atunci începe a descânta“ (Marian, 1903, 410). Caracterul ritual al apei este subliniat şi de momentele care încheie ritualul descântatului: „După descântare, apa nu mai poate să fie întrebuinţată la nimic, ci trebuie aruncată într-un loc neumblat, ca să nu calce nimeni pe dânsa. Boala pentru care s-a descântat s-a comunicat apei, şi dacă cineva ar călca pe dânsa, s-ar prinde boala de el“ (Gorovei,

1990, 141). În aceste cazuri se activează principiile simpatetice prin care se asigură expedierea sau anihilarea bolii, a spiritului care o declanşează. În descântecele de junghi apa se aruncă pe gard şi se zice: „Cum cade şi se scurge apa de pe gard, aşa să se scurgă toată durerea, junghiurile, ţeapa şi durerile de la cutare“(*idem*). Apa în care s-a descântat de friguri se varsă pe gard, în partea de miazănoapte, zicând: „Cum nu ţine parul apa,/ Aşa să nu ţie frigurile pe cutare,/ Şi să rămâie curat, luminat,/ Ca Maica Precista ce l-a lăsat“(*idem*, 140-141).
Aşadar, rolul fundamental al apei era acela de restabilire a dezechilibrului. Atunci când, deşi imperativă, alungarea bolii nu era certă, aruncatul apei căpăta conotaţii suplimentare: „Se mai obişnuieşte să se arunce apa pe un câine sau pe o mâţă. Aceasta însă pare că nu se face cu intenţia de a se comunica acestor animale boala(...), aşa cum rezultă şi din cuvintele care însoţesc faptul aruncării apei, când se zice: «mâţa şi câinele să vie, dar boala (cutăruia) să nu mai vie»“ (Gorovei, 1990, 142). De această dată era selectată valoarea de prognoză a actului ritual, prin care se controla dacă remediul a fost aplicat aşa cum se cuvine şi dacă bolnavul se va însănatoşi: dacă animalul se scutura de apa aruncată era semn că bolnavul se va vindeca (transferul fusese încheiat cu succes).
→ *faraoni*; *laume*; *rusalki*; *ştima apei*; *vodianoi*

APOTROPEU Protecţia de zi cu zi sau în momentele critice de care aveau într-adevăr nevoie oamenii constituia singurul aliat (vizibil) în încleştarea dintre exponenţii celor două universuri. Datorită utilizării lor frecvente şi mai ales a rezultatelor semnificative obţinute, mijloacele apotropaice s-au bucurat de o constantă întărire a poziţiei, subliniată de numărul extrem de mare pe care-l cunoşteau modalităţile de stăvilire a atacurilor malefice. În funcţie de latura lor activă sau pasivă, distingem instrumente apotropaice – obiecte, plante sau animale a căror simplă prezenţă în preajma omului îi poate asigura acestuia securitatea necesară – şi practici apotropaice – care presupun un sistem vast, complex, în care sunt alăturate concomitent sau succesiv obiecte, plante, animale, dar şi gesturi, acte magice. Considerăm ***mătura*** un simplu instrument atunci când este sprijinită la intrarea în casă sau lângă pătuţul nou-născutului; dar, atunci când ea este pusă în acţiune, cu ajutorul ei îndeplinindu-se un predicat specific – „a mătura“ – sau o multitudine a acestora – „a mătura, a alunga“, „a trage un cerc, a realiza un ocol ritual“etc.–, ea este elementul central al unei practici apotropaice, prin care sunt cumulate funcţii şi predicate specifice prin care este augmentată realitatea protecţiei
→ *cămaşa ciumei*; *cerc*; *colac*; *fier*; *mărţişor*; *obiecte magice*; *mătură*; *plante magice*; *practici magice*; *usturoi*

ARGINT Cuvântul „argint“derivă dintr-un cuvânt sanscrit care înseamnă alb şi strălucitor (Chevalier-Gheerbrant, I, 139). Alb şi luminos, argintul este în primul rând un simbol al purităţii: „Fetele, sculându-se în zorile dimineţii de Sf. Gheorghe, se spală cu apă în care se află bani de argint anume ca să fie albe şi curate ca argintul“ (Marian, 1994, II, 305). În aceeaşi calitate de simbol al purităţii este utilizat argintul în diferite terapii. De exemplu, kirghizii vindecă epilepsia obligând bolnavul să-l privească pe tămăduitor, care făureşte încet un con din argint; efectul pare hipnotic, bolnavul se linişteşte, devine somnolent şi se potoleşte (Chevalier-Gheerbrant, I, 140). Românii realizau vindecarea prin intermediul contagiunii: „Pe răni se pun monede de argint (2 lei, 1 leu, 50 bani), se leagă cu un petic şi se ţin câteva zile, până se vindecă“ (Leon, 113). În Oltenia, înainte de a îmbrăca copilul cu o cămăşuţă sau cu o haină nouă, mama trece prin haină sau prin cămăşuţă un ban de argint, pe care îl bagă prin guler, prin mâneci, pentru a fi ferit de vrăji şi de făcături, pentru a fi sănătos şi norocos “(Ciauşanu, 289). Tot ca un imbatabil mijloc de protecţie a copiilor, mai ales a celor vizaţi în mod deosebit de agresiunea maleficului, se realiza un ritual apotropaic deosebit, care avea ca rezultat obţinerea unei amulete extrem de puternice (asemenea „cămăşii de izbândă“): „Cel căruia îi tot mor copiii strânge de la nouă case neprimenite bani de aur şi de argint. Din aceşti bani face un cercel şi-l pune nou-născutului la urechea dreaptă. Se crede că începând cu acel copil n-au să-i mai moară ceilalţi“ (Ciauşanu, 298). Cu aceeaşi funcţie apotropaică erau utilizate şi **mărţişoarele** – amulete în care se îmbinau atât metalul protector (aur sau argint), cât şi culoarea roşie (firul împletit alb-roşu), ce puteau îndepărta duhurile nefaste, deosebit de active în momentul de ruptură pe care îl prezenta fie schimbarea anotimpurilor, fie chiar ajunul noului an (sărbătorit cândva la începutul lunii martie)
→ *obiecte magice*

ARGINT VIU În strânsă legătură cu elementul magic **argint** se află şi aşa-numitul „*argint-viu*“(mercurul). Deşi funcţia lui, prin excelenţă, este aceea de a dăuna, fiind principiul motor al farmecelor, al vrăjilor, în virtutea unei ambivalenţe frecvente, argintul-viu este întâlnit ca apotropeu: „Babele descântă argintul-viu, adesea cu sare şi cu pâine, îl pun într-o alună şi fac baier din el, ca să-l apere pe om de rău(...). Uneori, atârnând baierul de gât, se zice: «Cum fuge argintul-viu, aşa să fugă boala şi alte rele de la mine»“(Candrea, 1944, 246).
În cadrul farmecelor, argintul-viu este atât un mijloc de transport al vrăjii propriu-zise, cât şi o expresie simbolică pe care o capătă puterea nefastă a

fermecătoarei: „Vrăjitoarea descântă argintul-viu şi-l trimite cui i se porunceşte. Argintul-viu pleacă singur de la vrăjitoare şi, ajungând la casa unde e hotărât, se risipeşte în cofe, în străchini, în aşternuturi şi în toate lucrurile din casă. Cei din casă câteodată îl văd, dar nu pot face nimic ca să-l depărteze. Din toţi cei din casă nu se îmbolnăveşte decât acela care e ursit de vrăjitoare. Bolnavul simte un fel de cârcei în tot trupul şi se umple de spuzeală, dând din ea un fel de apă. Aceasta nu se poate vindeca decât numai prin descântece şi fumuri“ (Candrea, 1944, 178-179).

Formula verbală (*legomen*) care însoţeşte practica descântatului argintului-viu, a consacrării, este surprinsă în amănunt într-un descântec specializat. Fiind vorba de un contrafarmec, de o întoarcere a vrăjii, a agentului malefic, enunţul este centrat pe această temă a întoarcerii, simulare „în oglindă“, a gesturilor făcute de fermecătoare. Dezlegarea se bazează şi de această dată pe principiul *similia similibus curantur*: este creat un agent benign, un alt argint, care trebuie să lupte cu cel trimis de vrăjitoare. Întâlnim şi aici motivul încleştării dintre spiritele malefice şi cele benefice (fără a putea preciza dacă ea se desfăşura *in spiritu* sau în realitate. Instrumentul descântătoarei suferă metamorfoze impuse de funcţia pe care o înfăptuieşte: calul roşu este un simbol al vitalităţii, al sănătăţii pe care el trebuie s-o restabilească: „Tu, argintule,/ Răcorosule,/ Fiorosule,/ Ruginitule,/ Coclitule,/ Eu te sorocesc/ Şi te rânduiesc/ Să umbli de la trei pân’ la nouă,/ Prin toate vinele,/ Prin toate încheieturile,/ Să scoţi argintu,/ Faptu şi datu,/ Cu toate cuţitele,/ Cu toate junghiurile,/ Iar dacă n-ăi ieşi şi n-ăi pleca,/ Cu mătura te-oi mătura,/ Din toate oasele (cutăruia) te-oi scutura,/ Cal roşu să te faci,/ Cu argint din oasele (cutăruia) să te baţi,/ Să te baţi să-l biruieşti,/ De la nouă zile pân’ la nouă să-l scoţi./ Tu argint cu dătătură,/ Tu argint cu legătură,/ De la surate,/ De la cumnate,/ De la prietene(...)/ Să nu-nţepi ca cuţitele,/ Să nu tai ca coasele,/ Să nu seceri ca secerile,/ Ca piatra de moară/ Să nu te-ngreunezi,/Între spate să nu te aşezi,/ Cui te-a dat cu nouă,/ Eu te-ntorc cu opt;/ Eu te-ntorc cu şapte“(...) (Gorovei, 1990, 241-242)

→ *descântec*; *farmece*; *obiecte magice*

ARICI⟶ URZEALĂ

ARUNCĂTURĂ „Farmecele numite aruncături se fac din două motive: 1) ca să vâre boala în trupul unui duşman; 2) cu nici un gând rău împotriva unei anumite persoane, ci numai pentru a scăpa însuşi de boală“ (Candrea, 1944, 176).

Accepţiunea generală care i se dă aruncăturii este de **farmec**, de vrajă trimisă fie unei persoane concrete, căreia i se doreşte răul, fie aruncate pentru a vătăma în general, pe oricine ar intra în contact cu vraja respectivă.

Dacă aruncătura a fost *menită*, a fost destinată expres unei anumite persoane, intensitatea maleficiului este mai mare: „Dacă cineva cade într-o boală grea, când nu are putere să lucreze, ci stă într-una supărat, se crede că atare vrăjitoare sau duşman oarecare i-au aruncat nişte farmece în cale, şi e a de aceea s-a îmbolnăvit aşa de rău, pentru că a călcat în aruncăturile acestea“(Marian, 1996, 112). Se poate întâmpla însă ca efectul vrăjii să se producă prin contaminarea involuntară, întâmplătoare, cu elemente care au făcut obiectul unor practici magice care vizau un alt destinatar, dar care au fost deturnate din drumul lor de actualul bolnav, care le-a „luat“ înaintea acestuia: „Dacă cineva a călcat într-o urmă rea, peste nişte aruncături sau făcături vrăjite, şi din cauza aceasta au început să-l doară picioarele aşa de tare că de abia se poate urni dintr-un loc în altul, sau chiar de fel nu se poate urni, cu nimic nu se poate aşa de iute şi de uşor vindeca“(Marian, 1996, 55). Situaţia frecvent întâlnită în practicile terapeutice evidenţiază tocmai cazul în care bolnavul a contactat întâmplător farmecul. Astfel, el nu bănuieşte foarte curând că afecţiunea de care suferă a fost produsă de aceste maleficii care l-au ajuns întâmplător; dacă îndepărtarea vrăjii întârzie, boala capătă materializări concrete, se instalează în organism şi vindecarea se realizează mai greu. În cazul în care cineva se aşteaptă ca asupra lui să fie aruncate asemenea farmece, întoarcerea lor din drum se face cu mai mare uşurinţă: „De aceea omul trebuie să se păzească de a călca în aruncături şi mai ales să se ferească de a ridica anumite lucruri pe cari le vede pe drum“ (Candrea, 1944, 177). Concretizarea farmecului este ilustrată de orice obiect găsit întâlnit în drum sau în locuri atipice: „Ace aflate înfipte în pământ sau în gard nu este bine a le lua, căci se crede că ele ar fi pline de boale, şi acel ce le ia se poate apoi greu bolnăvi, ba chiar poate muri“ (Gorovei, 1995, 5).

Sunt însă situaţii în care omul nu se poate feri de vrăjile trimise asupra lui sau a altora. Este vorba de cazul în care calea de transmitere împiedică luarea unor măsuri de prevenire, deoarece agentul utilizat este imposibil de controlat. Când **vântul**, *vânturile rele* constituie un astfel de instrument – calea de acces este fie difuză – farmecele sunt trimise pe calea aerului -, fie concentrată într-un nucleu de putere (este cazul **vârtejurilor**), expeditorul poate fi sigur că vraja trimisă a găsit un adăpost: „Zice că sunt vânturi rele, care dau peste om şi pot să-l muţească, să-l ologească, să-l îmbolnăvească, dar el nu-i vinovat. Vântul nu-i rău, numai duce multe rele. Descântătoarele ce descântă, ce desfac nu dau desfăcătura pe pădure şi pe copaci, ci dau pe vânt şi vântul peste cine dă cu ele, boala sau răul de acela se prinde. Din pricina asta se întâmplă ca să se îmbolnăvească adesea şi cel vinovat“ (Niculiţă-Voronca, 404).

Valorizarea nefastă a vârtejului este explicată prin intermediul funcţiei fundamentale care precizează natura mişcării: *învârtirea*. Sucirea minţilor, răsturnarea echilibrului din organismul sănătos sunt numai câteva din predicatele atribuite mişcărilor de aer turbionare (chiar şi atunci când sunt reprezentate sub forma unor recipiente demonice): „Vârtecuşul niciodată nu s-ar face aşa de nu l-ar trimite fermecătoarele; el e diavolul trimis. De slobozi părul şi urma cuiva în vârtecuş, acela nebuneşte“ (*idem*, 498).
→ *adusătură*; *farmece*; *fapt*

AŢĂ⟶ FIR

AUR Aurul, culoarea aurie sunt adesea puse în legătură cu reprezentarea spaţiilor cereşti, în care se află reşedinţa unor divinităţi protectoare prin excelenţă. Splendoarea, măreţia acestora materializate în obiectele de aur care le înconjoară sau care le împodobesc este atât o materializare a purităţii spirituale a personajelor (subliniată şi de viziunea creştină, care s-a suprapus perspectivei mitice străvechi), cât şi de reprezentările mai generale legate de lumea cealaltă (să nu uităm nici basmul, în care apar împărăţii întregi situate sub semnul metalelor preţioase: aur, argint, aramă) , reprezentări care se structurează în jurul credinţelor despre valoarea apotropaică a metalelor respective. Dacă de puterea benefică a argintului ne-am convins, prin intermediul numărului mare de practici magice în care apare menţionat acest metal, aurul apare şi el, mai rar însă, cu aceleaşi valenţe: „Dintre metale, aurul trece ca un bun apotropeic contra deochiului. De aceea la scufiţa copilului se coase, printre altele, şi o monedă de aur“ (Candrea, 1944, 203).
→*curcubeu*; *obiecte magice*

B

BALAUR „Cum şarpele iscodea şi urzea mereu împotriva Fârtatului, atunci Fârtatul l-a prins de coadă, l-a învârtit de două ori cum învârţi un bici şi l-a azvârlit în hău. Şi a zis: « Să te încolăceşti în jurul pământului de nouă ori şi să-l aperi de prăpădul apelor»“(Vulcănescu, 246). Aşa cum se observă din această legendă, demonizarea **şarpelui**, sub înfăţişarea balaurului, s-a făcut concomitent cu sublinierea naturii acvatice a acestuia, care-l plasează frecvent în domeniul apelor terestre sau a celor celeste. Şerpii/balaurii guvernează atât apele subterane (fântâni, izvoare), cât şi pe cele atmosferice (şarpele-curcubeu; balaurul-conducător al norilor de ploaie etc.). Cea mai răspândită imagine a balaurului este aceea de personificare a furtunii, a norilor de furtună: „În Haţeg, cred că balaurii totdeauna poartă ură oamenilor, şi numai solomonarilor e a se mulţumi că nu bate piatra de câte ori sunt pe cer nori grei. Când solomonarul şi balaurul sunt sus, în văzduh, balaurul întreabă pe solomonar că îs la ţară ori pe pădure. Solomonarul, ştiindu-i gândul, răspunde că îs la ţară, când îs pe pădure, şi astfel bate piatra pe păduri şi locuri pustii. Dacă balaurul cu toate acestea ar slobozi piatra pe semănături, atunci solomonarul smânceşte din frâu şi îl abate pe păduri. Dacă nu poate învinge cu el, atunci îl trânteşte la pământ. Când pică balaurul, pică şi norul care l-a purtat, şi atunci e rupere de nori“ (Gherman, 138). În alte părţi, „unde balaurii se numesc *ale*, cred că balaurii sunt duhuri rele. Se fac din oameni care au duh necurat şi care în timpul furtunii se culcă adormind un somn greu.“ În intervalul acesta, „sufletul celui adormit se face ală şi se duce să întâmpine altă ală, care e sufletul altui om din altă localitate, şi apoi se bat amândouă. Locul unde se bat alele şi localitatea alei învinse sunt bântuite de furtună şi de grindină“ (Gherman, 136; cf. bulg., maced., sârb. *hala* < grec. *halaxa* „grindină“). Alteori, imaginea luptei celor două spirite demonice în înveliş uman este amplificată la dimensiuni cosmice. Experienţa onirică este înlocuită de controlul pe care balaurii cosmici îl administrează fenomenelor meteorologice (în acest sens poate fi explicată şi implicarea unor astfel de demoni în apariţia eclipselor – se spune că balaurii mari pot înghiţi soarele, provocând eclipse – credinţă răspândită la armeni: *vişapa*, la slavii de sud: *hale*): „Sunt în cer nişte zmei, puteri a lui Dumnezeu; ei sînt doi, unul la răsărit şi altul la asfinţit. Cel de la răsărit e de ploaie, de mană, cel de la asfinţit de secetă – şi când se face furtună, se aude tunând şi se vede fulgerând, ei se bat.

Atunci sloboade săgeţile cel de la răsărit spre cel de la apus şi vezi pe cer cum unul dă în altul. Dacă dovedeşte cel de ploaie e anul mănos, dacă cel de secetă, e secetos“(Niculiţă-Voronca, 804). Un asemenea exponent este întâlnit uneori şi pe pământ, când cade epuizat. Şi de această dată atât existenţa, cât şi dimensiunile lui sunt considerate fireşti; de aceea Dumnezeu îşi recuperează cât mai curând instrumentul divin: „Odată zice că a căzut un zmeu jos; zice că are gură straşnic de mare, căscată, roşie şi lungă cât ograda; şi a stat trei zile, nu s-a urnit din loc. Oamenii au fost fugit, au fost lăsat case şi tot. Duhul lui era aşa de puternic, că când se răsufla, trăgea toate lucrurile din casă pe horn, pe fereşti şi pe uşi. – Apoi a început a se mişca şi a dat Dumnezeu că a venit un nor şi încet, încet el s-a învălit cu norul acela şi s-a ridicat în sus“ (*idem*).
Natura umană a balaurilor este atipică. Cel mai frecvent, povestirile surprind transformarea şerpilor în balauri în anumite circumstanţe, inevitabile şi fireşti în logica mitului: „Balaurii se fac din şerpi pe care nu i-a văzut suflet de om 7 ani. Dar aceşti şerpi nu toţi se fac balauri, ci ei se adună într-o zi de vară, când e căldura mai mare, între hotare, şi acolo se pun bot în bot, încep a sufla şi a spumega la gură. Balele acelea amestecate încep a se face apoi o piatră scumpă, cât o mărgea ori chiar şi cât un ou. Aceasta apoi o acoper cu trupul şi o ling întruna, fără să scadă, şi aşa îşi astâmpără foamea şi setea. De cumva vreun şerpe ar înghiţi-o, acela se face balaur, trupul i se schimbă, capătă aripi şi cu acestea se înalţă în nori“ (Gherman, 136). O imagine asemănătoare întâlnim într-un areal îndepărtat de mitologia română: sub numele de *Ionvan*/*Envan*, coreenii cunosc un împărat al dragonilor, şi el stăpân al stihiei acvatice. Astfel, în *Ionvan* se puteau preface marii şerpi, dacă stătuseră mult timp în apă; în momentul în care găseau un mărgăritar deosebit, pe care îl înghiţeau, ei se puteau înălţa la cer (*Mifologiceskij slovar'*, 208).
→ *grindină*; *ploaie*; *secetă*; *solomonar*; *şarpe*; *vânt*

BERCHTA; BERTHA; PERCHT(A) Zeiţă germană, divinitate htoniană, însoţită în permanenţă de un alai de suflete ale copiilor morţi. În calitatea ei de controloare a torsului activează între Crăciun şi Bobotează, când prezenţa ei devine familiară. Apare, de asemenea, şi în ziua de 24 august (de Sf. Bartolomeu; Funk & Wagnalls, s. v. ; Filimonovna, 1978, 131), pedepsindu-le pe fetele leneşe care n-au tors tot inul, respectiv care n-au adunat grâul de pe câmp. De Bobotează, ziua consacrată ei , se pregăteşte o masă specială, pentru a-i câştiga bunăvoinţa. Obiceiul s-a păstrat şi pentru nopţile de joi spre vineri (Miloradovici-1, 376), pentru ca duhul, negăsind ofrandele, să nu le caute, uneori şi în stomacurile oamenilor.

„Vânătoarea sălbatică“, alaiul binecunoscut, format din personaje malefice, în special suflete ale morţilor, cuprindea, mai ales când acţiona la Lăsatul secului, şi perechea *Frau Berchta-Frau Hulda* (Filimonovna, 1977, 147; Kernbach, 1983, 101).
Germanii povestesc şi de *Bertha*, o femeie îmbrăcată în haine albe ca zăpada, care vine în casă, leagănă şi linişteşte copilul când mama, obosită, a adormit. Ea apare şi în alte momente importante ale vieţii. Apariţiile ei neaşteptate, prin furtuni puternice, în mijlocul cărora este văzută ca o arătare uriaşă, care-şi agită mâinile deasupra casei, vestesc cu precădere moartea unuia dintre membrii neamului. În aceeaşi clipă locuinţa se cutremură din temelii (Orlov, 433-434; Afanasiev, 1869, 353). Aceste ultime imagini se apropie foarte mult de cea a Berthei, Perchtei, arătarea care veghează interdicţiile referitoare la **tors**, aşa cum este reprezentată în suita din „vânătoarea sălbatică“. Este interesant că, pentru mitologia baltică şi germană, se observă cumularea funcţiilor oraculare şi punitive la acelaşi personaj, care apare atât la naşterea copilului, pentru a-i prezice viitorul, dar şi când omul încălca tabuurile impuse de tradiţie, cu precădere cele legate de tors.
→ *Holda*

BERTHA⟶ BERCHTA

BLAGOVEŞTENIE; BUNA-VESTIRE; ZIUA CUCULUI Un moment încărcat de sacralitate îl constituia Blagoveştenia sau Buna-Vestire sau Ziua cucului, ce prilejuia numeroase practici apotropaice: sunt afumate cu tămâie şi cârpe arse casele, curţile, oamenii şi vitele, se produc zgomote pentru alungarea forţelor malefice prin tragerea clopotelor şi lovirea obiectelor din fier, se aprind focuri în grădini şi livezi pentru a feri plantele de insecte dăunătoare etc. Tot cu această ocazie, se puteau obţine instrumente consacrate, redutabile în lupta pentru combaterea bolilor în anul în curs: „În ziua de Blagoveştenie strâng femeile omăt şi întrebuinţează apa dintr-însul ca leac pentru durere de cap şi pentru de dânsele(...). În Banat, toţi casnicii îşi spală în ziua de Blagoveştenii corpul cu apă de pe neauă contra puricilor“ (Marian, 1994, II, 61). Interdicţiile ce vizau desfăşurarea oricăror activităţi în acest moment sunt explicate prin sfinţenia deosebită a sărbătorii: „Cât de mare sărbătoare e Buna-Vestire şi cât de mare e păcatul celui ce lucrează în decursul ei se poate cunoaşte încă şi din acea împrejurare, că dacă macină cineva în ziua aceasta, şi din făina măcinată face mămăligă, şi mămăliga aceea o aruncă în apă, peştii nu o mănâncă; iar dacă ia făină de aceasta şi o presură pe vreun pom, pomul respectiv nu face poame în anul acela. Aşa de

mare e păcatul de a lucra în ziua de Buna-Vestire“ (*idem*, 59). Dacă aceste precepte erau încălcate cu bună ştiinţă, actele respective deveneau magice: „Dacă va râşni în ziua aceasta cu mâna îndărăt şi dacă va lua astfel făină râşnită şi va presura cu ea vreun pom sau copac, atunci pomul sau ce este pe loc se şi usucă“. La fel, ouăle ouate în acea zi nu sunt puse la clocit, pentru că din ele nu vor ieşi pui sau „în loc de pui ca puii, ies monştri“ (*idem*, 60). De Blagoveştenie nu trebuie arat pentru porumb şi nici nu se cade să se semene porumb în acea zi, că nu vei avea parte de el.

Forţele faste ale sărbătorii, în condiţiile respectării interdicţiilor impuse, puteau fi îndreptate în direcţia potenţării fertilităţii. Fiindcă ne aflam în momentul în care lumea vegetală manifesta semne vădite de revenire la viaţă, se impunea în mod deosebit performarea unor acte magice de direcţionare a puterii plantelor, de susţinere sau chiar de invocare a energiilor acestora. Pentru stimularea pomilor fructiferi, oamenii merg cu securea din pom în pom pentru a-i amenința să rodească: „În zori de zi, membrul de familie care se trezeşte mai de timpuriu ia o oală cu jar pe care punând tămâie, iese afară spre a înconjura de trei ori clădirile şi a afuma vitele. În timpul acesta lărmuieşte cu clopotele legate la picior. După aceasta merge la pomi şi făcând sub ei focuri slabe, cearcă doară care va da semne de rodire. Pe pomul ce i se pare că n-ar rodi îl atinge de trei ori cu tăişul securei, zicând: «Dacă nu rodeşti, te tai!» Pomul respectiv înfricoşându-se de consecinţele admoniţiunii, se crede că ar rodi cu siguritate“ (Marian, 1994, II, 61). O practică asemănătoare se desfăşura şi la Crăciun sau la Sf. Vasile. În acelaşi scop, în Banat, se toarnă câte puţină ţuică la rădăcina fiecărui pom, pentru a-l determina să aibă rod bogat.

Blagoveştenie este o sărbătoare importantă şi prin caracterul oracular al practicilor performate cu acest prilej. Se zice că, precum va fi timpul de Buna-Vestire, aşa va fi el şi în ziua de Paşti. Mai mult: „Dacă în ziua de Buna-Vestire se arată soarele de dimineaţă, atunci păpuşoii cei mai dintâi semănaţi vor fi frumoşi; dacă se arată cam pe la amiază-zi, atunci cei mijlocii vor fi frumoşi; dacă se arată de către seară, atunci cei mai târziu semănaţi vor fi cei mai frumoşi“ (*idem*, 60). Obiceiul poate fi inclus într-un sistem complex de practici rituale consacrate invocării primăverii, care apărea acum în calitate de început de an agricol în primul rând. Astfel, se credea că acum se dezleagă limba tuturor păsărilor, care încep să-şi facă apariţia. În Rusia era obiceiul ca la 9 martie (peste această practică s-a suprapus sărbătoarea celor 40 de mucenici) să se facă din aluat mici păsări – simboluri ale vestitorilor primăverii, care pentru ruşi erau ciocârliile. În timpul în care în ale ţări se scoteau mărţişoarele, în Rusia de Buna-Vestire se desfăşura obiceiul cunoscut sub numele de „chemarea primăverii“. Fetele, imitând

larma neobosită a păsărilor, cântau în tot satul; adesea ele ţineau în mâini crenguţe pe care erau aşezate figurine din aluat, ce-i înfăţişau pe vestitorii primăverii ciocârliile – şi cântau: „Ciocârlii, ciocârlii, veniţi la noi/ Şi aduceţi primăvara cea frumoasă!“(Sokolov, 148).

Blagoveştenie mai este numită în calendarul popular românesc şi Ziua cucului, deoarece cucul, pasăre migratoare, se întoarce o dată cu sau chiar mai devreme de sosirea rândunelelor: „În ziua de Buna-Vestire, după credinţa românilor de pretutindenea, se dezleagă limba tuturor păsărilor cântătoare spre a putea cânta, şi cu deosebire a cucului, care toată iarna a fost uliu, iar la Buna-Vestire se preface iarăşi în cuc“ (Marian, 1994, II, 63). Întâmpinarea acestui mesager din lumea cealaltă era prilej pentru a obţine informaţii despre norocul sau nenorocul pe care-l avea omul în anul viitor, despre ursita fetei sau a băiatului care-l interoghează etc.: „Ca să întâmpine prima cântare a cucului, fiecare trebuia să aibă bani la el şi să nu fie flămând şi supărat; iar când îl aud întâiaşi dată cântând, atunci toţi fără deosebire îl întreabă, zicând: «Cucule, / Puiucule!/Câţi ani îmi vei dărui/ Până ce eu voimuri?»; sau: «Cucule,/ Voinicule!/ Câţi ani îmi vei da/ Pân’m-oi însura?» şi, numărând glasurile, fiecare glas e socotit drept un an“ (*idem*, 63; 64).

Funcţie oraculară i se atribuia şi zborului rândunicii: „Dacă vezi întâia oară numai o singură rândunică, atunci peste toată vara eşti numai singur; dacă vezi mai multe deodată, atunci peste vară eşti întovărăşit de cineva“ (Marian, 1994, II, 64). Pe lângă funcţia oraculară, zborul păsărilor, surprins în acest moment plin se sacralitate, putea fi utilizat în favoarea oamenilor: „Şi iarăşi mai zic că atunci când vezi întâiaşi dată rândunele e bine să te speli iute pe obraz cu apă sau cu lapte, ca să nu capeţi pe faţă pete, bureţi sau alunele. De aceea, fetele care au alunele pe obraz, când văd rândunele întâia oară, aruncă ţărnă în sus sau se spală pe obraz zicând: «Ducă-se alunelele mele/ Pe penele tele»“(Marian, 1994, II, 64). Credinţe asemănătoare sunt înregistrate şi în legătură cu un alt moment important al din calendarul popular magic: **mărţişorul**.

BLAJINI—→ PITICI

BOALĂ; DUHURI ALE BOLII Cum este şi firesc, şi explicarea originii bolilor este integrată în marile mituri cosmogonice fie că vorbim de facerea omului, fie de legende etiologice. Iată o legendă rusească: „După ce a creat Dumnezeu lumea, s-a gândit să-l creeze şi pe om. A făcut un trup de toată frumuseţea şi l-a lăsat să zacă câtva timp ca să fie în stare să primească sufletul. Apoi se depărtă de el. Venind diavolul şi văzând omul cel frumos creat de Dumnezeu, s-a ciudit şi l-a scuipat. «De ce ai făcut asta?» îl întrebă Dumnezeu. «Dar ce, să rămâie el aşa de frumos cum l-ai

făcut? îi răspunse diavolul. Aşa cel puţin o să-şi aducă aminte de mine.» Dumnezeu văzu că diavolul îi stricase treaba, dar n-avea ce face. Ce a făcut o dată Dumnezeu nu mai desface. Dar nici în halul ăsta nu-l putea lăsa pe om, plin de scuipatul dracului. Se apucă atunci şi-l întoarse cu faţa înăuntru. Aşa că trupul omului e acum pe dos. Ce a fost pe dinafară e dinăuntru, iar de la partea scuipată de diavol pornesc toate boalele"(Candrea, 1944, 110). Această legendă este interesantă prin faptul că oferă multe elemente esenţiale pentru modul de gândire al oamenilor din societăţile tradiţionale. Este vorba de activizarea dualismului (**opoziţiei**) primordial, care stă la baza tuturor distincţiilor fundamentale făcute de oameni. Există binele şi răul, iar acesta din urmă apare uneori ca o componentă necesară a binelui: el este cel care limitează posibilităţile omului, obligându-l să facă mai multe eforturi pentru a-şi păstra echilibrul. În acest sens, Dumnezeu din legendele populare vechi este într-adevăr un *deus otiosus*, numai că explicaţia inactivităţii sale este mascată de un fel de imposibilitate de a contracara maleficiile diavolului (Nefârtatul). În acelaşi timp, Dumnezeu reprezintă şi arhetipul omului ingenios, care nu poate sta cu mâinile în sân, aflând până la urmă remedii ad-hoc pentru toate accidentele. Actul pe care îl întreprinde în scopul contracarării răului făcut de drac este **întoarcerea pe dos**, care devine un act magic fundamental în practicile umane cu caracter apotropaic sau terapeutic. Mai mult, pentru a-şi răscumpăra vina (neatenţia este o temă frecventă a miturilor cosmogonice de pretutindeni, mai ales în varianta uitării), el mai instituie şi utilizarea plantelor ca **plante de leac** în tratamentul bolilor, parcă pentru a sublinia caracterul sincretic al practicilor magice: „Dumnezeu, vrând ca omul pe care l-a plăsmuit să fie tare şi să poată rezista intemperiilor, după ce-l făcu din lut, îl puse la umbră, expus vântului, şi apoi la soare, ca să se usuce bine. Venind diavolul şi văzând trupul, se apucă să strice făptura dumnezeiască, găurindu-i tot trupul cu degetele. Când se întoarse Dumnezeu şi văzu ce făcuse diavolul, se apucă de astupă toate găurile cu ierburi şi unse trupul pe deasupra cu lut. Astfel lecui trupul primului om. De atunci ierburile sunt întrebuinţate ca buruieni de leac"(Candrea, 1944, 109). Alte legende, care pun accent pe demonismul bolilor – văzute ca personaje mitice de sine stătătoare –, explică originea lor tot într-un timp mitic. Astfel, apariţia bolilor pe pământ este strâns legată de episodul căderii îngerilor, şi a apariţiei **diavolului** aşa cum se întâmplă şi în cazul altor personaje demonice (**duhuri ale apei**, ale câmpurilor, **ale pădurilor** etc.): „Dracii care au rămas spânzuraţi cu gura în jos (după cădere – n.n. A.O.), în văzduh, leapădă mereu bale din gura lor. Aceste bale se numesc balele duşmanului şi oriunde cad infectează totul şi cine se atinge de ele, se îmbolnăveşte, căci balele acestea sunt germenii tuturor boalelor" (Olinescu, 84).

În funcţie de modul în care pun stăpânire pe organismul uman, bolile pot fi de mai multe tipuri: a) boala este ipostaziată, este personificată (**friguri, ciumă,** *holeră***,** *bube* etc.); este situaţia tradiţională a medicinei magice, în care se conturează clar imaginea mitică a fiecărei boli, a fiecărei disfuncţionalităţi; b) boala este produsă de alte personaje demonice, nespecializate (**Muma pădurii, iele, strigoi** etc.); c) boala este trimisă de personaje mitice care au un ascendent benefic (*Dumnezeu, Sf. Maria, sfinţi* etc.); d) boala este trimisă de oameni (boala este alungată de la bolnavi şi astfel, aruncată; boala este trimisă cu o destinaţie precisă asupra unor oameni cărora vrăjitoarele vor să le facă rău); e) boala este luată de oameni care încalcă anumite interdicţii (dacă boala este trimisă asupra oamenilor, nu este obligatoriu ca aceştia să o şi capete; alteori, prin simple accidente, omul poate contracta boli care nu-i sunt destinate lui etc.).

Referitor la originea bolilor, credinţa cea mai răspândită este cea privitoare la existenţa unor duhuri specializate, ipostazieri ale răului care cuprinde organismul bolnav. **Descântecele**, spre deosebire de alte specii ale literaturii magice, cunosc o întreagă armată de astfel de spirite nefaste, care ilustrează boala în general (ca o totalitate de funcţii), sau numai una singură, sau – aşa cum se întâmplă adesea – o trăsătură caracteristică a acesteia.

Subliniind lipsa unor reprezentări complexe, ample în legătură cu demonii bolii, I. A. Candrea avansează ideea caracterului anonim al acestora (spiritele sunt simple instrumente, şi nu constructe independente): „Aceşti demoni n-au nume speciale, sunt anonimi. Ei poartă, în genere, numele boalei pe care o pricinuiesc. Demonul brâncii se cheamă Brâncă; cel ce produce bubele se cheamă Bubă; duhul căruia i se atribuie năjitul (otita) se cheamă Năjit; cel ce îmbolnăveşte de pneumonie şi produce junghiuri se numeşte Junghi sau Cuţit etc. Cu aceste nume sunt invocaţi sau pomeniţi în descântece“ (Candrea, 1944, 115-116). Şi exemplifică pe un descântec „de bubă“:„Mergând (cutare) pe-o cale,/ Pe-o cărare,/ Se-ntâlni cu Buba-n cale,/ Cu Buba bubelor,/ Cu puiu ciumelor,/Cu Buba leneoasă,/Cu Buba pietroasă,/ Şi mi-l încinse,/ Şi mi-l cuprinse/ Buba bubelor“Pe lângă aceste reprezentări disparate, care nu generează un sistem coerent al atributelor şi funcţiilor duhului respectiv, există personaje malefice specializate, a căror activitate caracteristică este tocmai provocarea unor daune majore sănătăţii oamenilor. Ceea ce este semnificativ este faptul că aceste credinţe sunt avansate mai ales prin intermediul povestirilor superstiţioase, ele apărând mai puţin în descântece. Din această cauză, libertatea de expresie favorizată de acest gen se reflectă în existenţa unor adevărate cicluri de legende care au ca eroi principali aceste personaje, în care sunt narate originea duhurilor, principalele predicate care caracterizează acţiunea lor specifică, descrieri

ale înfăţişării, ale manifestării lor, precum şi modalităţi de îndepărtare a efectelor potenţialului contact (practici apotropaice şi, dacă era nevoie, curative). Un motiv frecvent întâlnit în legendele care au ca personaje pe duhurile bolilor este cel al expedierii bolii, mai precis alungarea (după caz, distrugerea) unei păpuşi ce o reprezintă.
De exemplu, la coreeni există reprezentări variate ale spiritului vărsatului (*Mama sonnim, Hoson mama* etc.), căruia i se aplică un tratament special. În a 13-a zi de la declanşarea bolii, după ce se aduc ofrandele cuvenite, se desfăşura ritualul petrecerii duhului. Pentru aceasta se realiza din paie o figură cabalină ce-l reprezenta pe duh. După ce păpuşii i se adresau rugăciuni, se performau exorcisme etc., ea era îmbrăcată, încălţată cu o pereche de sandale de paie, i se dădeau bani, provizii de drum şi era dusă în drum, departe de sat, pentru a-l ajuta pe duh să-şi găsească cât mai repede drumul spre casă (*Mifologiceskij slovar'*, 330).
→ *descântec*; *întoarcere pe dos*; *înger*; *loc necurat*

BOROANĂ Una dintre acţiunile performate în vederea realizării trecerii rituale în altă lume era cea în care se folosea, în acest scop, boroana. Pentru limba rusă şi etimologia cuvântului *borona* indică valenţele sale apotropaice (<*borona* „apărare"). La ucraineni, cei ce doreau să vadă care femei sunt **vrăjitoare,** trebuia să taie un plop şi să facă, într-o zi, o boroană, astfel încât vrăjitoarea să nu-i fi văzut. După aceea ei puteau să se uite la vrăjitoare prin reţeaua grapei, recunoscându-le cu uşurinţă (Tolstoi-2, 1994, 158). Cu boroana era acoperit, la slavi, şi câinele năzdrăvan, cel născut în luna martie, pentru ca vrăjitoarea să nu-i facă nici un rău (se spunea că el are însuşirea de a recunoaşte maleficul). Tot prin boroană erau trecuţi câinii, şi pentru a fi răi. Când semănau meiul, bieloruşii ştergeau de trei ori boroana, pentru ca recolta să nu fie atacată de vrăbii. Se mai spunea, de asemenea, că, pentru ca o iapă să fie prolifică, trebuia să fie hrănită cu ovăz aflat în interiorul boroanei (Gura-1, 1994, 7-8). Şi românii credeau că boroana servea ca mijloc de protecţie împotriva **strigoilor**, vii sau morţi, drept pentru care era pusă în uşa grajdurilor (Marian, 1994, 264). „Cine are curajul să stea în grajd noaptea (de Sf. Gheorghe) sub o grapă cu colţii de fier, acela vede pe strigoi când vin şi-i poate şi apuca" (Olinescu, 394).
→ *cerc*; *obiecte magice*; *trecere*

BOZ Este implicat direct în riturile de invocare a ploii pe timp de secetă sau în anumite zile importante din punct de vedere calendaristic, pentru dezvoltarea vegetaţiei. „Vara, când este secetă mare, se adună vreo doisprezece copii din sat şi îmbracă în boz pe un copil mai zdravăn, din cap

până în tălpi, astfel încât îi acoperă tot capul, tot gâtul şi picioarele până sub tălpi cu frunze de boz, că nici nu mai poate vedea, conducându-l ceilalţi copii de mână. Astfel pregătit, încep să parcurgă toate uliţele satului. Mergând de-a lungul uliţei, toţi strigă din răsputeri, pe un glas: «Ploaie, Doamne, ploaie,/ Cerne cu ciurul,/ Toarnă cu ciubărul/ Pe fântâna seacă,/ Ne umple de apă./ Bumburel de argint,/ Ploaie pe pământ;/ Bumburel de aur,/ Ploaie de bălaur;/ Spicul/ Cât voinicul."Atunci mai din fiecare casă ~~iese câ~~te o femeie cu o găleată din care aruncă apa pe Boz (...), apoi îi dăruieşte un ou. Gazda care are fântână, aruncă pe Boz câte trei găleţi de apă din fântână şi-l dăruieşte cu trei ouă" (Niculae, 171).

Natura demonică a bozului este subliniată de numeroase credinţe. „Dracul şede la haturi şi în boz; bozul e poama dracului. Bozul e deşert înăuntru, n-are inimă şi aşa de rău miroase! Bozul nu-l sapă nimeni. Doamne fereşte să dai de o rădăcină unde şede el, te-ar omorî acolo" (Niculiţă-Voronca, 476; cf. la polonezi: primul diavol şi-a făcut culcuş într-o groapă mare, deasupra căruia a pus un boz pentru a-l apăra; *Slavjanskie drevnosti*, 1, 268). Alteori se încearcă o distingere a gradului de demonizare a bozului şi a socului: „Dracul nu şede la boz, numai drăcoaicele, că ele-s mai slabe, da dracul şede în spini, în porumbi, aceia sunt ai lui, şi carpenul. Dracii sunt neam cu socul; acela e judeţul lor. Este un soc mare, gros de 99 de şuhuri, la acela merg toţi dracii din lume, fiecare încărcat cu spini, da ele cu crengi de boz în mână. Acolo când ajung, socul le spune să ardă spini şi acolo aruncă şi ele bozul; da dracii tot îşi lasă câte o creangă de spini în mâna stângă, ca să se apere de alţii mai mari ai lor, bunăoară ca şi omul când întâlneşte pe altul bat, se teme. După aceea socul le spune la toţi ce au să facă, unde au să meargă"(Niculiţă-Voronca, 476-477). În alte credinţe slave, bozul apare ca loc predilect al forţelor demonice: ca şi în credinţele despre soc, bozul adăposteşte o serie de personaje malefice (**duhuri ale aerului**, **ale pădurii** etc.), care-l pedepsesc pe cel care îndrăzneşte să vătămeze planta. La slovaci, în boz locuieşte duhul casei, asemănător spiriduşului (*Slavjanskie drevnosti*, 1, 268).

Datorită sacralităţii sale deosebite, bozul apare utilizat asemenea **alunului**, în practici magice terapeutice, în descântece de muşcătură de şarpe: „Iată un şarpe rău./ Ce stai pe lespădău?/ M-a făcut maica rău;/ Calul ce-am muşcat,/ Leacu eu am lăsat:/ Cuţit de găsit,/ Bozu de înflorit"(Gorovei, 1990, 181). „Cu trei bobi de boz şi un băţ de alun se descântă de muşcătură de şarpe în apă neîncepută; iar cu bozul care s-a descântat se stropeşte umflătura unde a muşcat şarpele"(Leon, 25). Prin intermediul intimidării duhului plantei se putea obţine de asemenea vindecarea bolnavului: „Pentru vitele muşcate de şarpe, se descântă cu boz în apă ne-ncepută şi cu această

apă se spală la rană; se pune câte o piatră peste 3 din bozii cei mai înalţi dintr-un pâlc oarecare; aplecându-i astfel la pământ, apoi se spune: «Dacă mi-ţi scoate viermii de la cutare vită, vă dau drumul; dacă nu, nu». După trei zile viermii fug din rană; pietrele se aruncă la o parte şi se lasă bozii să se ridice "(*idem*; v. şi descântecele de limbrici care-l au ca erou pe soc: «Bună ziua, socule»; Gorovei, 1990, 182). Alte practici presupuneau un ritual complex, în care esenţială era câştigarea bunăvoinţei duhului plantei, aşa cum rezultă din formula verbală; în acelaşi timp, se desfăşura şi un act de constrângere a lui, ca în exemplul următor : „Să te duci la boz luni de dimineaţă, după ce mai întâi faci acasă 9 mătănii şi iei oleacă de mămăligă şi puţină sare, şi zici: «Bună dimineaţa, bozule, eu te cinstesc cu pâine şi cu sare şi cu 9 mătănii, iar tu să mă cinsteşti cu sănătatea vitei, să nu-i stea viermii în rană, cât nu stau popii şi preotesele, primarii şi dregătorii în rai». Pe urmă rupi vârful bozului aceluia sau îl pleci şi-i pui o piatră pe vârf şi dacă nu ies viermii, culegi boz şi-l fierbi cu stirigie de cea tare de pe vârful casei, pui şi sare în apă; iar după ce se mai astâmpără, oblojeşti la rană cu această zeamă"(*idem*).

BROASCĂ La italieni, broasca era socotită un fel de geniu al casei, care aduce noroc. „Cine n-are noroc trebuie să prindă un broscoi, să-l aducă în casă şi să-l hrănească cu pâine şi vin" (Candrea, 1928, 147-148). Sicilienii o numesc *donna di casa*. Şi francezii consideră broasca un geniu protector, care îi avertizează pe cei adormiţi în pădure asupra apropierii reptilelor veninoase (Sébillot, V, 274).

Credinţele conform cărora broasca este un **duh al casei** sunt foarte răspândite. Românii spun că fiecare om are o broască-ştimă, a cărei moarte atrage după sine moartea persoanei respective (Niculiţă-Voronca, 984), credinţă întâlnită şi la ruşi, cehi şi slovaci (Gura, 1984, 134). În Japonia, broasca a devenit un fel de protector al călătorilor. Unele persoane poartă ca amuletă chipul unei broaşte numite *broască înlocuitoare*, care se poate substitui, în cazul unei nenorociri, omului care o poartă (Chevalier-Gheerbrant, I, 204). Reprezentarea conform căreia broasca este un animal sacru (v. şi credinţele populare româneşti conform căreia broasca apare în calitate de demiurg: „Pământul l-a făcut broasca. I-a poruncit Dumnezeu să care apă cu gura şi să care ţărnă pe nişte beldii de urzică. Ea a tot cărat, până s-a făcut pământ destul de mare"; Niculiţă-Voronca, 971), care atrage după sine instituirea unui tabu este ilustrată de o altă serie de credinţe: în Tirol se crede că e păcat să omori o broască (Ciauşanu, 331); la români, uciderea unei broaşte atrage după sine pedepse variate: „Cine omoară broasca, îi stirpeşte vaca" sau, mai aproape de imaginea de strămoş protector: „Când ai omorî o

broască, îţi moare mama“ (Gorovei, 1995, 27). Puterea ei asupra fertilităţii este probată şi de credinţa poloneză prin care se explică venirea pe lume a copiilor. Se spune că barza aruncă pe horn broaşte, care, pătrunzând în casă, se transformă în oameni; în reprezentările sârbilor luzacieni broaştele îi scot din apă pe nou-născuţi (*Slavjanskaja mifologija*, 270). Punerea în legătură a broaştei cu umanul este explicată de credinţa rusească conform căreia broaştele ar fi oamenii care au murit înecaţi în timpul potopului; şi ele, ca şi oamenii, au cinci degete la mâini şi la picioare – patru mai lungi şi unul scurt. Se mai spune că ei îşi vor recăpăta din nou înfăţişarea umană, iar oamenii de acum vor deveni, la rându-le, broaşte (Gruşko-Medvedev, 270). Alteori, înfăţişarea zoomorfă apare ca o caracteristică a duhului antropomorf al casei, duh al morţilor, devenit duh protector. Tot ruşii spun că broaştele sunt duhul copiilor morţi nebotezaţi (*Slavjanskaja mifologija*, 250).

Uneori simpla prezenţă a broaştei atrage după sine modificări în planul cotidianului, în urma contagiunii cu sacrul, cu supranaturalul. Încă din secolul al XVII-lea francezii credeau că cel care vede pe drum, dimineaţa, o broască, va avea multe bucurii (Sébillot, V, 277). Un număr foarte mare de credinţe este pus însă în legătură cu influenţa nefastă a acestui batracian asupra vieţii omului, a respectivei gopodării. Astfel, asemenea duhurilor casei în general, broasca îndeplineşte o funcţie oraculară explicită: „Când intră broaşte în casă e semn rău – va muri cineva din casă“, mai ales când acestea cântă sub talpa (pragul) casei (loc sacru, de trecere, de contact al lumii umanului cu cea a sacrului). Ruşii spun: dacă vezi pentru prima dată o broască în iarbă e semn bun; dacă se află în apă e semn rău, iar dacă e cu burta în sus prevesteşte moarte (Gruşko-Medvedev, 271). Tot la ruşi se crede că broasca este mama şarpelui, ambii apărând în calitate de duhuri protectoare ale casei. La fel, dacă o broască nu vede lumina soarelui timp de 7 ani va deveni şarpe. Şi o altă ipostază a duhului casei, rândunica, este, la ruşi, tot o broască: primăvara se transformă în broaşte rândunelele bătrâne (*Slavjanskaja mifologija*, 250-251).

Tot ca o ipostază a duhului protector al casei (în varianta coşmarului nocturn) apare broasca la norvegieni şi la francezi, care cred că noaptea, atunci când ea este supărată pe locatarii unei case, li se aşază pe piept, sufocându-i (Ciauşanu, 331; Sébillot, V, 281). După cum am văzut, interdicţia de a omorî vreo broască este larg răspândită şi la ruşi. Aceştia au dezvoltat un sistem foarte complex de acte punitive ce decurg din această nerespectare a tabuului. Astfel, se spune că dacă omori o broască, mâna ţi se usucă, te vor durea ochii, te vei umfla; în alte cazuri, alte broaşte te vor omorî sau te vor sugruma; sau, în aceeaşi calitate de personificare a coşmarului, ca

atribut al duhului casei, însăşi broasca ucisă va veni noaptea şi te va sugruma sau va lua frumuseţea fetei, dacă aceasta s-a făcut vinovată de încălcarea interdicţiei (*Slavjanskaja mifologija*, 251). În aceeaşi calitate de duh al casei, broasca posedă o nouă funcţie specifică lui: **luarea laptelui** vitelor. Dacă laptele vitei este amestecat cu sânge, se crede că animalul a călcat o broască sau a adormit într-un loc în care şi-a făcut culcuşul un şarpe (*Slavjanskaja mifologija*, 251). De asemenea, broasca în varianta duhului casei este întâlnită în legende româneşti în calitate de instrument al vrăjitoarelor: „De multe ori strigoaica vine să fure tot grâul din şura omului şi, cum nu poate să-l ducă singură, cheamă broscoii în ajutor şi tot neamul broştesc cu gura cât o şură aleargă la chemarea ei. Cu sutele şi cu miile vin, ca frunza şi ca iarba, şi fiecare broască, în gura ei, cară câte o grămăjoară din bucatele omului, de-l lasă sărac lipit pământului“ (Candrea, 1944, 152).

Dar hierofania malefică a broaştei ca agent al destinului nu trebuie confundată cu cea de agent purtător al maleficului, instrument prin intermediul căruia se trimit farmecele, vrăjile: „De-ţi intră broasca în casă e semn că cineva ţi-a trimis-o cu farmeci, cu vrajă“ (Gorovei, 1995, 27). Până şi această ultimă ipostază se încadrează în imaginea duală a personajului mitologic – duhul casei, înzestrat simultan cu atribuţii malefice şi benefice.

Explicarea apariţiei duhului casei ca o ipostază târzie a unei divinităţi a fertilităţii este subliniată prin intermediul credinţelor care ilustrează strânsa legătură dintre acest animal şi **ploaie**, multe popoare crezând că el este depozitarul apei de ploaie, de prezenţa sau de dispoziţia lui depinzând acest fenomen. Cehii cred că orăcăitul broaştelor este un semn prevestitor de ploaie (credinţă răspândită şi la alte popoare, cf. Afanasiev, 1869, 450). Românii, germanii şi ruşii spun că broasca „e sfântă şi dacă o omori, plouă numaidecât“ (Ciauşanu, 311, 331; Gruşko-Medvedev, 270). Această funcţie a fost instituită de creatorii creştini ai universului, aşa cum îi concepea poporul. Într-o legendă românească citim: „În noaptea de Crăciun, când Fecioara Maria a născut pe Mântuitorul, cea dintâi vietate de prin împrejurimi care a făcut zgomot să vestească sfânta naştere a lui Isus a fost o broască, care a început a orăcăi. Când a auzit-o, Maica Precista a binecuvântat-o să fie blagoslovită şi de lume băgată în seamă. Să fie trâmbiţaşul ploilor şi ea să trăiască şi cu trupul, în vecii vecilor. D-aia broasca când moare nu se-mpute niciodată şi nici viermi nu face, ci se usucă şi se pomăieşte. Iar dacă omori o broască, se mânie Dumnezeu, care se porneşte pe ploi şi pe potoape, de nu se mai opreşte. Ba se crede că aceluia care va omorî o broască îi va muri o vită“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 96). Chiar oprirea ploii poate fi provocată tot prin ritualuri ce presupun prezenţa acestui animal: grindina poate fi alungată prin intermediul unei broaşte prinse în beci (loc sacru,

mediu umed, semiacvatic), jupuită de vie şi agăţată în vârful unui anin (arbore consacrat; Ciauşanu, 332). Obiceiuri similare se întâlnesc şi în alte regiuni ale globului: în India, ca să plouă se spânzură o broască cu capul în sus; în Australia – în acelaşi scop – ele sunt omorâte. Indienii din Orinoco biciuiesc broaştele când seceta este mare (*idem*, 334). Există o interesantă legendă etiologică referitoare la broască, ce explică funcţia ei de purificator al apelor cosmice: „Broasca e a Dochiei; Dochia e matca apelor, este chipul ei în munţi; din ea curge apă. Ea când a mers atunci cu oile ş-a împietrit, a găsit acolo o broască, unde s-a pus ea, şi a blagoslovit-o, să nu facă viermi, şi să bea oamenii apă de pe dânsa. Şi iată câte dihănii pier, toate fac viermi dar broasca nu. Când sapi o fântână şi găseşti în pământ broască, să ştii că acolo ai să dai de izvor“ (Niculiţă-Voronca, 971). O credinţă foarte răspândită e că broasca purifică apa în care stă, absorbind toate necurăţeniile. De aceea se crede că într-o fântână unde nu-i broască, apa nu e bună. Potrivit acestei credinţe, mulţi ţărani în Franţa pun câteodată câte o broască în urciorul cu apă, când sunt bolnavi, spre a avea o apă curată (Candrea, 1944, 304). Dar broasca poate influenţa şi în alt fel sănătatea. Primăvara, când este auzit primul orăcăit al broaştelor, trebuie să te dai peste cap pentru a nu te mai durea spatele (Candrea, 1944, 233; Gruşko-Medvedev, 271). Broasca şi în special brotacul (broscuţa verde) joacă un rol însemnat printre mijloacele întrebuinţate pentru evitarea sau lecuirea frigurilor: „Când vezi întâiul brotac să-l săruţi de trei ori şi nu te scutură frigurile peste an“(Candrea, 1944, 234). Broasca e adesea întrebuinţată ca amuletă. Deoarece se crede că acest batracian absoarbe toată răutatea din corpul omului, se recomandă acelora ce pătimesc de friguri să poarte la gât o broască, timp de trei zile (*idem*, 253; români, francezi). La germani, ca leac contra frigurilor, se atârnă la gâtul bolnavului o broscuţă într-o punguliţă. Bolnavul trebuie să o poarte 9 zile, după care i se recomandă să o arunce peste cap în apă şi să fugă acasă, fără să se uite înapoi (la germani, cehi; *idem,* 254). Printr-un cumul al funcţiilor, uneori broasca poate fi atât personificarea coşmarului nocturn, aşa cum am văzut, ca şi personificarea bolii, a frigurilor. Într-o legendă poloneză se spune că nişte ciuperci s-au transformat noaptea în broaşte şi l-au presat pe copilul adormit, care s-a îmbolnăvit de friguri. Acesta s-a vindecat numai când a fost străpunsă cu fusul o broască uriaşă, care se aciuase în spatele sobei (*Slavjanskaja mifologija*, 251).

La români, „vrăjitori meşteri aplică pe bube sau răni ce nu se vindecă curând un pui mic de găină tăiat de viu. În regiunea Dunării se aplică o broască spintecată de vie“ (Candrea, 1944, 23-24). Românii, ruşii, englezii etc. cred că negii provin „din apa ce iese din broaştele buboase, când le iei în mână“. „Dacă ţii o broască în mână şi te udă cu udul ei, atunci faci pe mână negi“. Negii aceştia se vindecă în modul următor: „Se ia o broască

vie, se omoară deasupra negului, zicând: «Cum moare broasca, aşa să moară negul!» Se repetă de trei ori, apoi se leapădă broasca jos“(*idem*, 306).
→ *adusătură*; *luarea laptelui*; *şarpele casei*; *şopârlă*

BROWNIE Brownie, personaj specific în mitologia engleză , este o fiinţă supranaturală, care face parte din categoria **duhurilor casei**. Numele vine de la culoarea maro, cafenie a blănii sau a hainelor purtate. Ca şi în cazul altor confraţi din arii mitologice învecinate, brownie sunt mici de înălţime, pitici; în plus, mai au ca semne caracteristice ridurile, zbârciturile (v. în acest sens şi credinţele privitoare la schimbarea copiilor de către duhurile malefice, care menţionează înfăţişarea bătrânicioasă a copiilor-monştri lăsaţi în loc). De regulă sunt binevoitori cu oamenii: dacă li se aduc ofrandele tradiţionale şi dacă sunt respectaţi, pot ajuta la mulsul vacilor, la curăţenia casei, pot avea grijă de albine etc. În Scoţia, unde cultul lor a căpătat cea mai mare amploare, se credea că sprijinul acestor spiriduşi este indispensabil pentru obţinerea unei calităţi bune a berii (*Mifologiceskij slovar'*, 101).
Asemănător cu brownie este *boggart* – în general benefic, dar care îşi poate accentua latura distructivă: dacă este supărat poate sparge vesela din casă, poate dezlega vitele din grajd, poate călări animalele până la epuizare etc. (v. şi germ. *kobold*, franc. *goblin*/*gobelin,* ital. *lincetto*, *lauru*, span. *trasgo* etc.).
→ *kobold*; *pitici*

BUNA VESTIRE⟶ BLAGOVEŞTENIE

BUSUIOC „Lumea stă pe patru stâlpi de busuioc, de aceea niciodată nu trebuie să-ngropi vreo crenguţă, că s-ar zgudui pământul. Din cauza asta, această plantă de noroc nu se pune în coroanele de la morţi“ (Brill, 1994, II, 79).
Legendele etiologice prin care este explicată apariţia busuiocului sunt numeroase, cele mai multe punând accent pe sfinţenia plantei: „Busuiocul se numeşte astfel pentru că venind atunci la botez la Domnul Hristos oameni, fiecare a adus busuioc şi l-au acoperit tot. De atunci e busuiocul în biserică şi preoţii fac aghiasmă cu el“ (Niculiţă-Voronca, 129). Sfinţenia busuiocului e explicată uneori contradictoriu: „Busuiocul e din lacrimele Maicii Domnului“, dar şi „Busuiocul e din sângele Domnului Hristos, când a picurat de pe cruce“ (*idem*, 130). În strânsă legătură cu acest motiv se află şi condiţionarea spaţială a sacralităţii plantei: „Busuiocul a răsărit în locul în care s-a născut Domnul Hristos“; sau: „Crucea Domnului Hristos a fost ascunsă în gunoi, dar deasupra pe locul acela, aşa cum sta, în cruciş a crescut busuioc şi de pe urma aceea împăraţii Constantin şi Elena au găsit-o

şi pentru asta se pune la cruce“ (*idem*). De aici şi utilizarea lui în cadrul medicinei magice, în calitate de remediu fast: „Pentru nebunească sau tifos, când vorbeşte cineva într-aiurea, să iei sâmbătă dimineaţă trei crenguţe de busuioc, căci busuiocul fiecare crenguţă are trei crăcuşori ca crucea; şi trei crenguţe de trifoi de cel roş, căci acela e al Domnului Hristos, le pui în aghiasmă şi-i dai bolnavului să bea şi îi e de ajutor“ (*idem*, 131). La fel, el este utilizat şi în practici apotropaice variate: „Prin Bucovina se crede că strigoii numai de două ori pe an au să-şi îndeplinească menirea lor: de la Sf. Andrei la Trei Sfetite sau de la Sf. Andrei până la Sf. Gheorghe, iar de atunci nu mai au putere, căci încep a creşte florile, busuiocul, adică mana lui Dumnezeu“ (Pavelescu, 1944, 82-83); sau: „Borş de împli luni, să arunci în borş o bucăţică de busuioc, căci atunci Necuratul nu gustă din el“. „Când îţi cade ceva în ochi, să iei un fir de busuioc şi să-l pui în ochi şi firul acela va merge de jur împrejurul ochiului şi scoate afară fie muscă, fie ce va fi“(Niculiţă-Voronca, 131). „Când se fură ceva, să se bage o cracă de busuioc într-un puţ de unde se bea apă, că-l va găsi“(Gorovei, 1995, 32).

Pe lângă ascendentul lui de plantă plăcută, fastă, datorită originii divine care i se atribuie, demonizarea busuiocului, asemenea oricărei plante, este o imagine frecventă în mentalitatea populară. Bulgarii credeau că diavolul (asemenea altor demoni) poate fi văzut prin intermediul busuiocului crescut prin craniul unui şarpe ucis; o condiţie esenţială era sădirea plantei la Buna-Vestire. Şi polonezii îl puneau în strânsă legătură cu lumea demonicului. Într-un document din secolul al XVII-lea se spunea că este periculos să miroşi busuioc, pentru că el are capacitatea de a învia duhurile rele (şi, pe baza principiului ambivalenţei, ucrainienii, sârbii etc. spun că în general supranaturalul consideră această plantă greu de suportat de lumea maleficului; *Slavjanskie drevnosti*, 131).

Ambivalenţa sacralităţii busuiocului este ilustrată de credinţele care relevă descărcarea de putere pe care o produce utilizarea plantei. La români se spunea: „Cu-n fir de busuioc de loveşti o broască de cele de gunoi şi-l arunci în casă la cine vrei, acolo se face tăiere nu altceva“ (Niculiţă-Voronca, 131).

Busuiocul era folosit ca instrument indispensabil atunci când erau rostite **descântecele**. Când se descântă de „beşică rea“, se pune într-un petic de cârpă (cu care au fost şterse ouăle roşii la Paşti, când au fost scoase din ulcica cu roşeală) puţină tămâie, câteva rămurele de busuioc şi câţiva peri de lână smulşi dintr-un cojoc. După aceasta se aprinde peticul de cârpă şi învârtindu-l în jurul bubei şi afumându-l, se descântă.

→ *plante magice*

C

CAII LUI SÂNTOADER→ SÂNTOADERI

CALOIANUL În cadrul practicilor magice de invocare a ploii este inclusă şi înmormântarea/dezgroparea rituală a unei zeităţi sau a unui simulacru al acesteia. Chiar dacă numele personajelor participante la ritual era diferit – la romani argeii, la greci Adonis şi Afrodita, la bulgari Gherman, Kaloian, la ruşi Iarilo, Kostroma, Kostrubonko; la români – Caloianul, Tatăl soarelui, Muma secetei, Muma ploii etc. – semnificaţia obiceiului era aceeaşi. În ceea ce priveşte obiceiul cunoscut sub acest nume la români şi la bulgari, etimologia numelui a rămas incertă, în pofida unor încercări notabile (Caloian < v.sl. *kal* „lut"; Candrea, 1928, 98, respectiv de la numele fiului împăratului Alexios IV sau al împăratului româno-bulgar Ioniţă Caloian (1197-1207); cf. G. Săulescu, P. Caraman). Referitor la ultima teorie, în lumina ei poate fi explicată şi forma de vocativ Iene/Ene Caloiene < de ce nu *Kalos Yanni*/*Ioan Ilie*?). Şi, pentru a ieşi de pe terenul nesigur al etimologiei, trebuie să notăm o observaţie importantă: „Termenul Caloian şi Scaloian apare destul de rar; în general, practica şi denumirea păpuşii este «muma ploii», «tatăl soarelui» sau «mama secetei»" (Fochi, 275).

Ritualul cuprinde următoarele momente principale: a) «a treia săptămână după Paşti, marţea sau joia, „Se face din lut un chip de om (mai adesea de copil), căruia i se dă numele de Caloian sau Coloian. În unele sate, se fac două chipuri mititele de pământ: unul bărbătesc, iar altul femeiesc. Una dintre păpuşi înfăţişează pe «mama ploii», iar cealaltă pe «tatăl soarelui»" (Candrea, 1928, 93). În acest ultim caz este înregistrat un text ritual specific:„A murit muma ploii/ Şi a înviat tatăl soarelui"sau: „A murit tata soarelui/ Şi a-nviat mama ploii"(în funcţie de orizontul de aşteptare; pe lângă invocarea ploii, obiceiul – în virtutea ambivalenţei specifice actului magic – putea fi realizat şi pentru stoparea ei, deci pentru invocarea anotimpului uscat). În alte cazuri, obiceiul presupunea alcătuirea simultană a două păpuşi de sex diferit. Printr-un dublu act magic era alungată seceta (îngroparea tatălui soarelui) şi invocată ploaia (învierea mumei ploii), astfel că şansele declanşării ploii erau considerabil sporite:„ Aaa, – au, – au, mărelică Doamne,/ Doamne, Doamne şi iar Doamne,/ A murit tata soarelui,/Soarelui viteazului/ Şi a rămas muma ploii/ Să dea ploaie şi şiroaie,/ Să curgă pe hududoaie/ Aoleo, tată de soare,/ Mort te punem în vultoare./

Mai schimbă razele călduroase/ Şi dă pe pământ ploi mănoase./ Aoleo, muma ploii,/ Mai învie o dată/ Şi dă-ne pe pământ/ Ploaie îmbelşugată“ (Fochi, 273-274). b) Împodobirea păpuşii cu coji de ouă roşii păstrate de la Paşti, fapt ce semnifica trimiterea în lumea Blajinilor. Nu este deloc întâmplătoare condiţionarea acestei practici rituale de sărbătoarea Paştelui. Paştele reprezintă de fapt transpunerea în variantă creştină a unei mai vechi sărbători a primăverii, în cinstea zeului care moare şi învie, fiind iniţial un ritual agricol prin excelenţă legat de duhul recoltei, care a murit şi apoi a înviat. c) Caloianul e jelit ca un mort şi dus în afara satului, „unde-l îngroapă în câmp, printre bucate, prin mărăcini sau prin vreun loc ascuns. În unele locuri numai chipul de bărbat e înmormântat (=alungarea), pe când cel de fată e înfipt într-un par în gard (= înălţarea, ascensiunea la cer, învierea)“ (Candrea, 1928, 93). Alteori e îngropat la „crucile drumurilor“, la **hotar**, lângă ape – în spaţii prin excelenţă mitice, pe de o parte, în locurile unde se realiza foarte uşor comunicarea dintre cele două universuri; pe de altă parte, în aceste spaţii erau îngropaţi, prin tradiţie, morţii necuraţi, aşa cum este posibil să fi fost şi eroul ritualului. d) Pomana Caloianului (deşi practicanţii erau copii, ritualul înmormântării, inclusiv pomana, se realiza conform tradiţiei, pentru că de acurateţea lui depindea viitorul comunităţii respective). e) În dimineaţa celei de-a treia zile, fetele se adună din nou, se duc la locul unde a fost îngropat Caloianul şi-l dezgroapă plângând şi bocind: „Iene, Iene, Caloiene,/ Mă-ta te căta/ Prin pădurea rară,/ Cu inima amară;/ Prin pădurea deasă,/ Cu inima arsă/ Şi mi te plânge/ Cu lacrimi de sânge“(Constantinescu, 35). Tema „mortului nelumit“ (motivul căutării fiului de către mama îndurerară, ca în mitul lui Isis şi Osiris sau în *Mioriţa*), a tânărului mort înainte de vreme, probabil în condiţii tragice, este surprinsă şi în obiceiul împodobirii păpuşii rituale, care uneori este îmbrăcată ca o mireasă (Fochi, 27). Din informaţiile etnografice şi din textele cântate de cortegiul funerar în timpul înmormântării rezultă că mortul este un copil dispărut în condiţii necunoscute, găsit de mama sa după îndelungate căutări prin vâlcele, colnice, păduri, grădină, curtea casei sau la „Fântâna-Mare“, probabil înecat“ (Ghinoiu, 1997, 37).

După o credinţa larg răspândită, dacă trupurile omeneşti rămân neînmormântate, sufletele posesorilor lor răposaţi îndură ploaia. Aceste suflete în suferinţă au un interes deosebit de a opri aversele şi eforturile lor sunt încununate de succes (Frazer, 1980, I, 153). Era deci nevoie ca spiritul celui mort să fie îmbunat, să fie convins că, prin dispariţia lui, va fi de folos întregii comunităţi: „Frate, frate Căluiene,/ Nu te punem în pământ ca să putrezeşti,/ Ci te punem să-nverzeşti,/ Căluiene, Căluiene! Of! of! of!/ Că te plâng copilele/ Pe toate cărările“(Butură, 1992, 195); sau:Trup de

Scaloiţă,/ Te căta mă-ta la fântâna mare/ Cu o lingură de sare./ şi cu o lumânare. Scaloiţă, Iţă,/ Trup de cuconiţă,/ Te-am căutat şi te-am găsit/ Şi cu lacrimi te-am jelit./ Scaloiţă, Iţă,/ Trup de cuconiţă,/ Noi că te-om lua/ La baltă te-om ducea/ Şi pe apă că te-om da./ Scaloiţă, Iţă,/ Trup de cuconiţă,/ Şi pe drum cât om mai merge/ Cântec ţi-om cânta,/ Lumânări ţi-om aprindea./ Noi pe apă mi te-om da,/ Tu te-ntoarnă pe uscat,/ Fă să cadă ploaie bună,/Sănătate de la Lună/ Şi ne-ntoarnă ploile/ Ca să ude joile,/De joi şi până apoi/ Fă să cadă numai ploi/ Pământul să înflorească/ Holdele să înrodească!“ (Constantinescu, 36-37).

Mitologiile diferitelor popoare pun sub semnul demonicului un număr mare de morţi. La populaţia africană baronga, gemenii erau numiţi copiii cerului. Se întâmpla adesea ca, la porunca vrăjitorilor, femeile să stropească mormintele gemenilor. Ele cred că mormântul unui geamăn trebuie să fie întotdeauna jilav şi de aceea gemenii sunt îngropaţi de obicei în apropierea unui lac (Frazer, 1980, I, 143). La sârbi, copiii din flori, morţi **nebotezaţi**, când erau îngropaţi în pământ produceau secetă; dacă era aruncat în apă sau dacă era înecat – se obţinea o ploaie bogată, de lungă durată (Tolstoi-Tolstaia, 1981, 50). În acest sens poate fi înţeles unul dintre bocetele rituale: „Aoleo, Caloiene, Ene!/ Te caută mă-ta/ Prin pădurea deasă/ Cu marama-ntoarsă,/ Cu faţa aleasă,/ Băiatu mamii băiat,/ Neudat de rouă,/ Neplouat de ploaie,/ Ene-al mamii, Ene!“(Butură, 1992, 196). O altă moarte demonizată, care poate afecta bunul mers al naturii, declanşând ploi interminabile, este moartea unui strigoi (atunci trebuia să fie desfăşurate practici magice contrare, de oprire a polii: „Strigoii pe ploi sunt născuţi, ursiţi ca să pornească sau să oprească ploile. Ei fac de nu mai plouă ori fac de plouă numai pe locurile lor, de se fac bucatele numai la ei. Dar strigoii pe ploi pot face şi să plouă întruna. Şi aceasta mai cu seamă după moartea lor. Când moare un strigoi, nu mai stau ploile“ (Butură, 1992, 201). f) După dezgropare, fetele aruncă Caloianul într-un puţ sau în vreo apă curgătoare, urând ca anul să fie ploios şi plin de belşug. În cele mai multe locuri, Caloianul este frânt în mai multe bucăţele, care sunt apoi aruncate prin puţuri, prin bălţi sau prin gârle. Pe alocuri fetele îmbracă apoi un sul de lemn în haine femeieşti şi-l leagă la vârful cumpenei unui puţ. Se scot din acest puţ nouă găleţi de apă şi se toarnă pe pământ sau pe câte una dintre fete (Candrea, 1928, 94). Ion Ghinoiu sintetizează astfel complexul ritual de înmormântare de care se bucură acest personaj enigmatic: „Acest suflet neprihănit este iniţiat şi trimis la divinitate prin rituri funerare preistorice: distrugerea violentă a corpului şi abandonarea lui pe pământ sau aruncarea în apă, incinerarea, înhumarea, scufundarea sau «datul» pe apă. Frecvent, această păpuşă este supusă biritualului funerar: înhumarea

urmată de înviere (dezgroparea ei după trei zile), distrugerea violentă, abandonarea sau scufundarea în apă sau «dată» pe o apă curgătoare"(Ghinoiu, 1997, 37). g) După înecarea Caloianului, fetele se adună într-o casă, unde aduce fiecare câte ceva de mâncare, iar flăcăii aduc vin şi lăutari. Se pun apoi la masă şi se ospătează bucurându-se că omul făcut din lut a înviat. În judeţul Dolj se strigă cu această ocazie: „A murit tatăl soarelui şi a înviat muma ploii" (Candrea, 1928, 94).
În descrierea momentelor ceremonialului, pe lângă aspectele menţionate, vrem să subliniem şi funcţia importantă pe care o avea şi de această dată magia cuvântului: „Căluianul se face mai ales pe vreme de secetă şi anume de fete. Se ia clisă moale şi i se dă chipul unui om cu mâinile pe piept. Apoi se întinde pe o scândurice şi fetele îl plâng, cum ar plânge pe orice mort, cu sau fără lacrimi" (Pamfile, 1906): „Caloiene, iene/ cum ne curg lacrimile/ să curgă şi ploile/ zilele şi nopţile,/ să umple şanţurile,/ să crească legumele/ şi toate ierburile"(Gherman, 78). Ca şi în cazul paparudei şi, de asemenea, în spiritul naturii personajului întruchipat de păpuşa rituală, urcatul la cer era un predicat firesc, menit să rezolve direct conflictul care s-a soldat cu seceta nedorită: „Caloiene, iene/ Du-te-n cer şi cere/ să deschiză porţile/ să sloboază ploile/ să curgă ca gârlele/ zilele şi nopţile,/ ca să crească grânele/ (*idem*, 78).
„Câteodată la puţ se varsă peste el o ciutură de apă şi apoi în cea mai deplină tăcere se duce de aceiaşi copii şi se pune în bălării (buruieni înalte), unde i se prăpădeşte urma. De cele mai multe ori însă după ce a fost bocit, copiii îl aruncă în puţ; căpeţelele de lumânări se lipesc de ghizdele puţului; florile cu care a fost împodobit se zvârl tot în apă. Apoi copiii scot apă cu ciutura şi luând moşoaicele sau oalele pline, se alungă şi se udă. De aceasta nimeni nu trebuie să se mânie. La sfârşit oalele se sparg" (Gherman, 80).
→ *broască*; *browine*; *cocoş*; *coşmar*; *kikimora*; *kobold*; *nevăstuică*; *Paparuda*; *ploaie*; *rândunică*; *strigoi*; *şarpele casei*

CĂIŢĂ Fără îndoială, prezenţa căiţei (a membranei amniotice) la nou-născut este pentru toate mitologiile un semn sigur de **marcaj sacru**, de alegere, încă de la naştere, a viitorului iniţiat. Popoarele explică diferit originea căiţei. Un astfel de copil este născut de o femeie care iese noaptea afară cu capul gol: „Atunci Satana vine şi-i pune pe cap o chitie roşie, cum şi-o are pe-a sa, iar la soroc face ca să nască copilul cu chitia de strigoi" (Pamfile, 1916, 130). Contradictorii sunt şi practicile realizate în cazul apariţiei acesteia: „ Moaşele, care o cunosc, îndată o iau. Lehuza sau altcineva, observând-o, rup tichia şi copilul nu se mai face strigoi. Dacă n-ar rupe-o repede, copilul ar mânca-o şi ar muri" (Muşlea-Bârlea, 245). Pentru a-i

anula puterea malefică, se recunoaşte public existenţa ei, tocmai pentru a se realiza o schimbare de polaritate a puterii sacrului. În această situaţie, căiţa, din element malefic predilect, devine un instrument util, benefic copilului sau al viitorului adult: „ Moaşa se suie cu tichia pe casă şi strigă în gura mare, de trei ori, că aici s-a născut un strigoi, şi «de aici înainte nu mai e strigoi»"(Muşlea-Bârlea, 258; cf. şi în Istria: la Momiano, moaşele ies la fereastră strigând: „S-a născut un *krsnik*, un *krsnik*, un *krsnik!*" , pentru ca nou-născutul să nu devină un vrăjitor; Ginzburg, 1996, 176). Tot cu această ocazie se mai spune: „«Auziţi, lume, că s-a născut un lup pe pământ! Nu e lup să mănânce lumea, şi e lup să muncească şi să aibă trişte de ea!» În chipul acesta se strică puterea strigoiului, iar răul se întoarce spre folosul casei, deoarece puterea strigoiului strigat se măreşte, aducând spor la toate" (Pamfile-1, 1916, 131; v. şi valenţele pozitive ale căiţei, care la multe popoare este considerată un semn de noroc pentru nou-născut). Alteori, moaşa îndeplineşte rolul ursitoarei-fermecătoare (ea îşi asumă hotărârea de a marca negativ destinul copilului, confirmând potenţele lui de strigoi anticipate de prezenţa căiţei): „Când moaşa vede copilul cu căiţă, îl pune strigoi peste animale, bucate sau peşti. Numai după ce l-a ursit îi poate lua pieliţa" (Muşlea-Bârlea, 245). „Sunt însă şi astfel de strigoaice, pe care moaşa le ridică la rang după naştere, rostind cuvintele: «Tu să fii strigoaică de lapte, tu de furcă, tu de sapă, de mătură, de secere» şi aşa mai departe. Şi pe care a făcut-o moaşa strigoaică, strigoaică rămâne în veci pururea" (Marian, 1994, II, 185). „Strigoi e acela care se naşte cu căciulă pe cap. Pe ce lucru îi sparge moaşa căciula, pe ce va arunca-o mai întâi, pe acel lucru e acel om strigoi. Strigoiul nu se va putea astâmpăra până când nu se va anina de acel lucru. Dacă moaşa va fi aruncat căciula pe un om, pe o vită, strigoiul va avea mai ales darul de a deochea oamenii sau vitele" (Pamfile-1, 1916, 142). Alteori, moaşa nu este decât un simplu instrument al destinului. În calitate de iniţiată, ea trebuie să ducă la bun sfârşit ceea ce a fost deja stabilit. În cel mai bun caz, ea nu face decât să prognozeze viitoarea specializare demonică a nou-născutului: „ Moaşa nu poate să le ia căiţa de pe cap până nu-i nimereşte soarta. Spune: va fi norocos de bani, de vite etc. şi când poate, scoate căiţa, cuvântul spus în urmă reprezintă norocul sau nenorocul copilului" (Cristescu-Golopenţia, 46). În unele cazuri, copilul nu devine strigoi decât dacă înghite căiţa: „Copilul năvăleşte cu mâinile s-o mănânce"; „dacă va trage din ea pe gură, îndată o mănâncă şi se face strigoi" (Muşlea-Bârlea, 245). „Dacă moaşa nu-i ia repede această tichie, copilul o trage cu mânile şi o înghite. Acest copil se face strigoi." În alte părţi se crede că copilul care se naşte cu căiţă pe cap, abia după moarte se face strigoi" (Candrea, 1944, 148). „În Vîlcea se crede că acei ce vin pe lume cu această căiţă se vor face strigoi după moartea lor; şi că atât timp cât sunt în viaţă, deoache «de n-ai văzut, n-ai pomenit»" (Ciauşanu, 377). Punându-şi pe

cap căiţa (pe care mama a păstrat-o, după ce a uscat-o), copilul poate dispune de puterile cu care este înzestrat (de exemplu, el poate să se facă nevăzut): „Când sunt mari, strigoii îşi pun căiţa cu care s-au născut şi nu-i poate vedea nimeni“(Muşlea-Bârlea, 246). „După credinţa unora, solomonarii se nasc cu puterea de a stăpâni văzduhul. Ei vin pe lume într-o cămaşă de piele, pe care părinţii lor o îngroapă şi care creşte în pământ o dată cu ei. Când se fac mari, dezgroapă cămaşa, se îmbracă cu ea şi aşa capătă puterea de a porunci văzduhului şi balaurilor“ (Candrea, 1947, 104). Norvegienii cred că dacă un astfel de om îşi ia căiţa pe cap şi dă ocol unei case care arde, focul se stinge pe dată (Ciauşanu, 377). Alteori, valorizarea căiţei se face după un ritual anume. În Macedonia se crede că tichia este cu noroc: „Dacă o pui sub un pod peste care are să treacă un paşă sau un mitropolit, tichia devine un talisman însemnat şi, oriunde te-ai duce, având-o la tine, au să-ţi meargă lucrurile din plin“ (*idem*, 377). Dar semnificaţia demonică a căiţei este dată de valorizarea ei deplină la maturitate. Purtătorul căiţei este un strigoi, un vrăjitor, în cazul acesta, un om înzestrat cu puteri deosebite. Ambivalenţa este, una dintre caracteristicile constitutive ale sacrului în general. Şi aici avem de-a face cu acelaşi lucru. Puterile deosebite ale acestor personaje pot fi convertite atât către semnul minus (valorizare negativă), cât şi către plus (valorizare negativă). Dreptmergătorii (*i benandanti*) din Friuli purtau la gât căiţele cu care se născuseră. Ei luptau periodic pentru recolte, călare pe animale sau sub formă de animale, ţinând în mâini mănunchiuri de mălură, împotriva vrăjitoarelor şi a vrăjitorilor (Ginzburg, 1996, 162). Populaţia din Istria credea că există unii oameni care se nasc sub semnul anumitor constelaţii, mai ales cei care fuseseră înveliţi într-o membrană (numiţi *krsniki*, respectiv *vukodlaki*); aceştia umblă noaptea sub formă de spirite pe la răscruci şi chiar prin case şi provoacă spaimă sau daune; se adună adesea în unele locuri mai cunoscute, dispuse în formă de cruce, mai cu seamă în timpul celor trei zile de post de la începutul anotimpurilor, şi se luptă acolo unii cu alţii pentru ca fiecare început de anotimp să aibă parte de belşug sau de foamete (*idem*, 167). „Spre Sf. Gheorghe, strigoaicele se bat la hotarul dintre două ţări, şi care pe care se biruieşte, acolo e anul mănos, iau ploaia şi la celelalte e secetă“ (Niculiţă-Voronca, 861). Lupta care se dădea pentru fertilitate, pentru recolte cât mai bogate ilustrează principiul de mai sus. Existau magicieni buni şi magicieni răi. Dar valoarea termenilor opoziţiei **bun/rău** se schimbă în funcţie de perspectiva pe care o avem asupra realităţii. Ceea ce era benefic pentru reprezentanţii unei comunităţi (atragerea puterii fertile pe pământurile ei) era, implicit, malefic, nefast pentru cealaltă comunitate (care înregistra un minus). În general, în domeniul magiei este greu de vorbit de acte exclusiv malefice şi exclusiv benefice: important

era unghiul de vedere din care erau privite lucrurile. Bunăstarea, fericirea, împlinirea celui care performa actul respectiv nu însemna numai revenirea la o stare iniţială, perturbată de diligenţele fermecătorului; întotdeauna ea marca depăşirea unei limite şi, implicit, ruperea unui alt echilibru din natură.
Uneori, polaritatea personajului demonic era marcată cromatic. Despre vrăjitori (*strigoi*) se spune că se nasc cu căiţă: dar membrana în care sunt înveliţi e neagră sau roşie, în vreme ce la *krsniki* e albă. În Istria, moaşele o leagă de spatele micuţilor *krsniki*, sub axile; în insula Krk (Veglia), aceasta e pusă la uscat şi apoi amestecată cu alimentele ca să fie mâncată de viitorul *krsnik*. Ulterior, când împlinesc şaptesprezece ani, încep luptele nocturne între taberele adverse. În aceeaşi regiune se spune că fiecare fiinţă umană şi fiecare neam este protejat de un *krsnik* şi duşmănit de un *kudlak* (vampir). În alte părţi, vrăjitorii duşmani sunt străini: italieni în insula dalmată Dugi Otok, veneţieni în apropiere de Dubrovnik şi turci sau de peste mare în Muntenegru.
Alte ipostaze ale valenţelor faste ale căiţei marchează, de asemenea, localizarea posesorilor în imediata vecinătate a sacrului. În Islanda, cei născuţi cu căiţă erau consideraţi persoane dotate cu harul unei a doua vederi. Aceştia erau singurii în stare să vadă luptele care, conform legendelor islandeze, erau duse *in spirito* de către *fylgia*, sufletul extern, care părăsea trupul sub formă de animal invizibil (Ginzburg, 1996, 271). În Wallonia se atribuie persoanelor născute cu căiţă pe cap puterea de a descoperi comorile cu ajutorul unei baghete magice de alun. Tot aici, aceeaşi putere este atribuită copiilor născuţi în ziua de Crăciun (Mesnil, 166).
→ *plante magice*; *strigoi*; *usturoi*

CĂLUŞARI Descriind Moldova, Dimitrie Cantemir vorbea despre aşa-zişii *caluczeni*, despre ritualurile şi credinţele care circulau pe seama lor. Aceştia se adunau în grupuri de 7, 9 sau 11, se travesteau în femei şi îşi prefăceau glasurile, vorbind subţire, ca femeile; îşi puneau broboade albe; săreau ca şi cum ar fi zburat, cu săbiile scoase din teacă; îi lecuiau pe cei bolnavi; dacă omorau pe cineva, nu erau pedepsiţi. După Cantemir, caluczenii trebuiaU să-şi îndeplinească îndatoririle rituale timp de nouă ani: altfel erau persecutaţi de spirite. Ca să se apere de *rusalii* fiinţe mitice feminine, care hoinăresc noaptea în timpul sărbătorii cu acelaşi nume, căluşarii colindă în aceeaşi perioadă prin sat, purtând la ei usturoi şi pelin.
Să vedem cum descriu tradiţiile populare iniţierea căluşarilor. Evident, ca în toate societăţile iniţiatice, „aceştia nu voiesc a spune legătura dintre ei, secretul lor şi credinţele lor“ (Fochi, 42). Când intră în căluş pentru prima dată, jură pe steag să nu spună nimănui secretele căluşului (*idem*, 43): „Luarea în căluşari se face prin jurăminte făcute într-un câmp pustiu. Căpetenia 10 zile nu vorbeşte.“Se leagă să joace împreună 3 ani; cine nu se ţine de cuvânt,

înnebuneşte cât timp va trăi (*idem*, 38, 41). Descrierile legământului sunt, în general, foarte spectaculoase: seara se adună la o răspântie toţi cei aleşi. Toate actele rituale pe care le îndeplinesc cu această ocazie sunt o manifestare explicită a trecerii lor într-o nouă stare. Cuvântul de ordine este **traversarea, trecerea** în cealaltă realitate, însoţită la tot pasul de practici apotropaice destinate protejării fiecărui membru al cetei: „Se aşează la rând, aşa fel încât unul să vină în spatele celuilalt. Se apleacă cu toţii la pământ. Porneşte cel din urmă (vătaful), care pune mâinile pe cel de dinaintea sa, sare peste el şi strigă: «Hai la căluşeii, hai», sărind apoi şi peste ceilalţi. Procedează cu toţii la fel, pronunţând aceleaşi cuvinte. După aceasta se înşiră ciomegele (ca traversele), sar cu toţii pe rând peste ele, pronunţând aceleaşi cuvinte“ (*idem*, 43). Statutul lor de fiinţe liminale este accentuat de interdicţiile la care sunt supuşi. Mai întâi, abstinenţa: „Fac jurământ să se abţie de la unirea sexuală cât ţine durata căluşului“ (*idem*, 50), apoi postul tăcerii (să nu uităm că personajul-cheie, adevăratul conducător al cetei, controlorul jocului este *mutul*, cel care, în unele tradiţii, realizează chiar iniţierea celorlalţi membri ai cetei): „Steagul şi calul mutului se formează punând fiecare câte un fir de pelin şi usturoi fără ca să se vorbească. Apoi se iau doi de mână şi ceilalţi trec pe sub mâinile lor. Când se isprăveşte, trec iarăşi pe sub mânile lor“ (*idem*, 5; un simulacru de dat peste cap al vârcolacilor). Sau: „Stegarul îşi pregăteşte o prăjină lungă cu un şervet în vârf şi cu usturoi legat. Când totul e gata, stegarul ridică steagul în sus, *mutul propteşte sabia la înălţimea umărului, paralel cu pământul, şi pe sub ea trec cei 9 căluşari* (s.n., A.O.). Din acest moment se consideră definitiv legaţi“ (Fochi, 48-49). Conducătorul lor, *mutul* (reprezentant tipic al celeilalte lumi, care-i apără şi-i pedepseşte în acelaşi timp) – „Căpetenia lor e mutul din căluş, care e jurat să nu vorbească cât timp s-au angajat să joace“ (*idem*, 45) –, este înzestrat cu o serie de însemne ce-i conturează apartenenţa la lumea cealaltă (ca o completare la gesturile semnificative pe care le face): „Mutul poartă pe cap o căciulă făcută din piele de ied, pe ochi se vopseşte cu vopsea roşie (…), în mână poartă o sabie de lemn (…). În timpul când joacă, mutul şade cu sabia în mână şi, dacă vreunul greşeşte, îl loveşte peste spate, fără a i se cere socoteală: mutul e suveran. De asemenea, el îi împrăştie pe cei care, aglomerându-se în jurul lor, ar împiedica jocul căluşarilor“ (*idem*, 46-47). Să nu uităm, că în multe credinţe *iniţiatul* este tocmai acest personaj, aşa cum reiese din ritualul de constituire a cetei: „Se înfige steagul în pământ, se culcă mutul lângă el şi-l sar ceilalţi de 3 ori zicând: «Să m-ajute Dumnezeu!» “(*idem*, 39). Valoarea magică a traversării este extinsă şi asupra pacientului, chiar în timpul ritualului de vindecare: „Când li se prezintă vreun bolnav, îl pun cu faţa la pământ, se închină şi el şi ei,

apoi trec toţi peste el. Se crede că peste puţin timp acel bolnav sau se vindecă sau moare“ (*idem*, 40). Ieşirea din ceată se realizează de asemenea cu toate precauţiile: „Sâmbătă, în săptămâna Rusaliilor, 4-5 căluşari ies la marginea satului şi se duc la locul unde au depus jurământul. Aici pun mâna pe prăjina pe care au purtat-o toată săptămâna şi, fără să spună vreunul vreun cuvânt, o taie în bucăţi şi o îngroapă. După ce au îngropat-o, fug cu toţii fără să se uite înapoi“ (*idem*, 47). Să nu uităm de puterile malefice concentrate în prăjină: „Se crede că cine trece pe sub umbra steagului se îmbolnăveşte“ (*idem*, 45).
→ *descântătoare*; *spiriduş*; *usturoi*

CĂMAŞA CIUMEI Nu este nici o îndoială asupra faptului că o mare utilizare o are ţesătura rituală sub formă de cămaşă. La bulgari şi la sârbi o cămaşă de acest tip era făcută pentru a trece prin ea (de regulă copiii) „pentru sănătate“, mai mult preventiv (Tolstoi-4, 1994, 151, 152). La sârbi şi ucraineni o cămaşă asemănătoare era ţesută nu numai în timpul epidemiilor. Cum se auzea că va fi război, femeile ţeseau într-o singură noapte, în tăcere totală, o cămaşă prin care treceau toţi bărbaţii care mergeau la război. În unele părţi fiecare soldat primea o astfel de cămaşă, pe care trebuia să o poarte în permanenţă, cât timp se afla pe front (Tolstoi-4, 1994, 151). La bulgari, dacă unei femei îi mureau copiii, se făcea într-o noapte o cămăşuţă cu ajutorul căreia copilul aflat în potenţial pericol era apărat împotriva morţii (*idem*, 263-264). Rol apotropaic avea o asemenea cămaşă (sau brâu) la bieloruşi nu doar în cazul epidemiilor, al pericolului iminent al morţii. Pentru a-i vedea pe cei morţi, care, se spunea, înviau de Sf. Treime, trebuia să iei puţine fire de in, din cele care rămân pe sub pânză când se ţese. Dacă te legi cu ele, îi poţi vedea foarte uşor pe morţi, care vin la biserică în acea zi (Tolstoi-4, 1994, 153).
→ *ţesut ritual*

CÂINE Multe popoare includ în miturile cosmogonice câinele printre primele fiinţe care au populat universul. Se spunea, astfel, că mai întâi Dumnezeu l-a făcut pe om şi l-a pus pe pământ să-şi admire opera, după care a plecat; când s-a întors, a văzut că duhul cel rău i-a stricat creaţia. Acest lucru s-a repetat de două ori; atunci Dumnezeu l-a făcut mai întâi pe câine şi apoi pe om, pentru ca animalul să-l păzească de forţa distructivă a diavolului (Frazer, 1990, 23). În acest fel, chiar de la origini animalul a fost menit să asigure o pază cât mai bună omului, fiind pus de strajă la graniţa dintre lumea umanului şi cea a spiritelor. De aceea se spune: „Urletul câinelui în timpul nopţii şi privirea lui îndreptată înspre o casă sunt semn că va răposa

cineva din acea casă. Credinţele acestea stau în strânsă legătură cu altă credinţă: câinele simte apropierea spiritelor şi dă semnal“ (Ciauşanu, 119).
Slavii de sud consideră că pot asigura protecţie atât câinele, cât şi pisica. Ele sunt socotite şi aici ca nişte animale care văd duhurile şi le simt apropierea. Tot la ei se crede că ciuma se teme de câini şi de pisici. De aceea se recomandă ca aceste animale să fie închise în casă, pentru a le apăra de ciumă. În spiritul gândirii mitologice, nu orice om şi deci nici orice animal nu putea accede la cealaltă realitate şi deci nu putea asigura protecţia necesară. Spaniolii ca şi ucrainienii credeau că numai animalele (câinii, cocoşii) născuţi în luna martie beneficiază de aceste calităţi. La români, consacrarea se realiza tot prin naştere, dar pe baza principiului primogeniturii: „Câinii erau de cei dintâi la căţea, năzdrăvani, că l-au cunoscut (pe moroi). La casa unde sunt câini din aceia, dracul nu-şi poate face mendrele lui, de aceea astfel de câini nu trăiesc mult; Necuratul îi omoară“(Niculiţă-Voronca, 494).
→ *lup*; *metamorfoză*; *pricolici*

CÂNEPĂ; POVESTEA CÂNEPEI Pentru ca mortul să nu se facă **strigoi**, se afuma sicriul cu cât̂i de cânepă. De asemenea, dacă cineva murea într-o zi de marţi, pentru a nu se face strigoi, două-trei femei bătrâne se duceau într-o zi de joi la cimitir, cu puţină cânepă şi cu un **cuţit** de plug sau cu un briceag. Acolo răsfirau cânepa lângă mormânt, înconjurau mormântul de trei ori cu cuţitul, pe care apoi îl atârnau de cruce, aprindeau o lumânare ce arsese în timpul nopţii, înconjurau din nou mormântul de-a-ndăratelea, aprindeau cânepa răsfirată şi descântau (Niculae, 178). La ruşi, în ziua de marţi din săptămâna patimilor avea loc ritualul pregătirii unui suc din seminţe de in şi cânepă, pe care-l dădeau animalelor, preventiv, pentru a nu se îmbolnăvi (Tolstaia-3, 33). Şi la români din seminţe de cânepă fierte, pisate şi strecurate se obţine o pastă, numită *laptele boului* sau *julfă,* ce se împarte vecinilor pentru pomenirea morţilor (Evseev-1, 1994, 33). Această practică explică utilizarea proprietăţilor narcotice ale cânepei prin „obiceiul preparării de mucenici (9 martie) a unor colăcei cu sămânţă de cânepă sau «lapte», obţinut prin pisarea acestora, cu scopul de a narcotiza simbolic spiritele păzitoare ale lumii de dincolo, de a le îmbuna“ (Evseev-2, 1994, 105).
Seminţele de in şi cânepă erau folosite nu numai ca mijloace apotropaice. Seminţele de cânepă sau in, mac erau aruncate în fântână pentru a invoca ploaia, practică răspândită la ucrainieni (Tolstoi-Tolstaia, 1978, 102). Ruşii spuneau că dacă un copil nu putea să meargă, trebuia luat de mână şi dus în câmp, fiecare pas presărându-i-se cu seminţe de cânepă (Baiburin, 1991, 260). Şi încă o conexiune interesantă: **kikimora** – personaj binecunoscut al

memoratelor ruseşti –este legată etimologic de această plantă – în limba lituaniană *kiki* însemnând „cânepă“ (Kastorski, 179). În mitologia rusă, multe personaje malefice sunt puse în legătură directă cu această plantă. Astfel, se spunea că **rusalki** locuiau în lanul de cânepă (Zelenin, 1916, 142). Aceste personaje erau adesea reprezentate ca având părul din fuioare de in sau cânepă (*idem*, 137). La bieloruşi *rosomaha* – un alt duh – un monstru compozit, om cu cap şi labe de animal, locuia, de asemenea, în plantaţia de cânepă (Sudnik-Ţivian, 279-280).

Practicile oraculare care foloseau ca principal element seminţe de in sau cânepă erau des întâlnite la români, ruşi, ucraineni, slovaci. La ucraineni, de Sf. Andrei, fetele luau un pumn de seminţe de cânepă, ieşeau în curte, pe care o înconjurau de trei ori, le semănau, le grăpau cu cămaşa, zicând: „Eu, Sf. Andrei,/ Semăn cânepă./ Dă, Doamne/ Să ştiu/ Cu cine mă voi mărita“ (Markevici, 65). La scurt timp fata îşi va visa ursitul. O altă practică, utilizată tot în ajunul Sf. Andrei, uneori în ajunul Anului Nou, presupunea următoarele: se lua un pumn de seminţe de cânepă şi, pe ascuns, pentru a nu fi văzut de cineva, înainte de răsăritul soarelui, se lega într-un colţ al cămăşii şi se purta de către practicant toată ziua. Seara ele sunt semănate, acoperite cu pământ, grăpate cu cămaşa, după care se spune: „Cine-mi este ursit să vin la mine, să ia seminţele de cânepă“. Ursitul va veni cu siguranţă noaptea şi va dezgropa cânepa (*idem*). În ajunul Sf. Vasile sau al Bobotezei, romîncele iau „tort de învăţătură sau din fuiorul de la cruce, îl pun în trei pentru o feştilă pe care întind apoi o lumânărică de ceară. Nu mănâncă nimic toată ziua, seara înainte de culcare aprind lumânărica, se închină, bat mătănii, bucăţica de lumânare ce a mai rămas o pun sub cap şi apoi culcându-se ,în somn îşi văd ursitul“ (Marian, 1994, I, 142). O altă practică oraculară se desfăşoară astfel: «Se duc cu ochii închişi din casă, se duc astfel până la trunchi şi acolo seamănă puţină sămânţă de cânepă. După ce au semănat, se dezbracă de straie şi, începând a grăpa cu acestea cânepa semănată, rostesc următoarele cuvinte: «Cum nu poate creşte/ Cânepa în acest loc,/ Aşa să n-aibă acela/ Care să mă ia/ Stare/ Şi alinare,/ Ci să vie/ Să mă ia de soţie!»“(Marian, 1994, I, 101). În Gorj, când colindătorii intrau în curte, gazda îi întâmpina cu o coajă de dovleac în care sunt diferite seminţe de grâu, porumb, cânepă, dovleac, pe care vătaful le ia şi le împrăştie pentru sporul gospodăriei (Comănici, 118). Tot ca o subliniere a virtuţilor apotropaice, propiţiatorii ale cânepei, menţionăm o altă practică întâlnită la sârbi: oamenii puneau seminţe de cânepă într-un cap de şarpe şi le semănau. Din cânepa crescută, ajunsă la maturitate, făceau un bici cu ajutorul căruia mânau vitele când acestea erau duse la târg, crezându-se că ele vor fi vândute mai bine (Evseev-2, 1994, 207).~ Tot în legătură cu existenţa unui ritual iniţiatic

(aici în legătură cu **torsul**) poate fi pusă şi „povestea cânepei“ – un fel de parolă cu ajutorul căreia persoanele iniţiate puteau dovedi fiinţelor malefice că sunt la curent cu „marea taină“. Pentru a scăpa de **Joimăriţa**, de exemplu, femeile care nu terminau încă torsul şi stăteau sub ameninţarea pedepsei cunoscute, puteau scăpa spunând lunga istorie a cânepei: cum a fost culeasă, topită, meliţată, toarsă, pieptănată, ţesută, albită, cusută etc., revelând astfel acest mister, şi nu numai pentru a se grăbi, eventual în acest mod, cântatul cocoşilor, pentru a se anihila acţiunea personajului respectiv. O astfel de „poveste“ este întâlnită şi la ruşi (ca exemplificare trimitem la un cântec, probabil de şezătoare, în care fetele povestesc cum au semănat inul, cum acesta a crescut etc.; Marinescu, 145). Acest tip de relatare este folosit ca modalitate de protecţie împotriva multor altor tipuri de spirite malefice: personificarea fenomenelor meteorologice (la sârbi), a bolilor (la români, indieni), strigoi (români, ruşi, ucraineni etc.). Împotriva junghiului se lua un fuior de cânepă din care se împletea o aţă, numită „aţă de junghi“. În timpul împletirii ei descântătoarea povesteşte chinurile cânepei, ameninţând că junghiul va fi supus aceluiaşi tratament (Niculae, 177-178). La macedoneni, sârbi, pentru a scăpa de dureri în piept sau răceală se luau 9 fuse, un cuţit, un vătrai şi agitând aceste obiecte deasupra capului bolnavului, se rosteau sau se cântau povestea inului sau a cânepei (Tolstoi-4, 1994, 140). Pentru intensificarea rezultatului, textul operaţional „prelucrarea inului“, a cânepei etc. era însoţit uneori de pantomimă, înfăţişându-se toate stadiile prelucrării respectivei plante (v. la ruşi, sârbi, bieloruşi ; Tolstoi-4, 1994, 142-147).

CĂNTATUL COCOŞILOR⟶COCOŞ

CEARĂ Pe lângă imaginea tradiţională a scării de aur sau de argint, adesea întâlnim în descântece motivul scării de ceară: „Numai Maica Domnului / Numai ea l-o auzit,/ Numai ea mi l-o văzut/ Şi milă i s-o făcut/ Şi s-o scoborât/ Pe scară de ceară“ (Marian, 1996, 186). Motivul scării de ceară se regăseşte în legende cosmogonice care au ca eroi Soarele şi Luna: „Iana Sânziana o socotesc sora Soarelui (Luna). Şi că el, plecând să se însoare, nu a găsit pe potriva lui decât pe sora sa şi astfel prin mai multe obligaţiuni puse Soarelui, cum: să facă pod peste mare, scară la cer, biserică de ceară, cu popă de ceară, cu tot de ceară, pusă peste mare, în care urma să se cunune. Şi că tot fiind gata, când a vrut să se cunune, s-a topit biserica cu popi cu tot, încât ei au rămas în apă. Atunci Dumnezeu, tatăl lor, i-au despărţit pentru totdeauna. Pe Soare l-au orânduit să umble numai ziua, iar pe Lună, noaptea; astfel, când unul să se înalţe, celălalt să se pogoare şi în veci să nu se mai întâlnească“ (Brill, 1994, I, 71-72).

Este interesant de remarcat faptul că această imagine a scării fabuloase nu este singulară în mitologia universală: la oseţi patronul vărsatului, *Alardy,* era reprezentat adesea coborând din cer pe o scară de aur sau de argint (*Mifologiceskij slovar'*, 32).
Această sacralizare deosebită a cerii este o dovadă a unei credinţe mai vechi, ceara constituind simbolul primordial al purităţii, al curăţeniei cosmice (să nu uităm miturile cosmogonice în care albina este intermediar între Creator şi **arici**, adevăratul creator al universului; de aici şi credinţele privitoare la curăţenia produşilor ei, mierea şi ceara).
În situaţiile în care apare motivul topirii obiectelor din ceară, ne confruntăm cu o încălcare a unui tabu (în cazul legendei Soarelui şi a Lunii – incestul), ce nu poate fi suportat, „îndurat"; evitarea pângăririi obiectelor din ceară se realizează automat, prin topirea lor (gradul avansat de desacralizare a dus la imaginea, mai ales în basm, a unor obiecte variate din ceară, care se topesc foarte uşor, imagine ce a generat o dezvoltare tip „formula imposibilului"; descântecele nu vorbesc însă despre aşa ceva).

CEAS RĂU Ceasul rău este tot o formă de ursită; fără a fi personificată, este un episod, al ei, timp de cotitură. Este implacabilă şi reprezintă marcaje ale sacrului la nivel temporal: când s-a călcat interdicţia şi s-a pătruns pe teritoriul lui, pedeapsa se manifestă prin acţiuni din categoria maleficului. Adesea ceasurile rele se conturează ca momente determinate: „Sunt ceasuri rele, de nu ştie omu când se întâmplă ceva. Vezi, merg toate lucrurile bine şi deodată cade ceva şi se frânge viaţa; nu te-ai gândit, nu te-ai aşteptat şi deodată păţeşti ceva rău. Stai nedumerit că n-ai ştiut nimic şi te-ntrebi cum de-a venit. Sunt ceasuri rele, aşa cum sunt şi locuri rele, că nu le ştim vedea şi aşa vine necazu pe noi" (Bernea, 215).
Marcarea negativă, sacralizarea timpului (pentru om sacralizarea era obligatoriu negativă, din cauza deosebitei concentrări de forţe de care dă dovadă sacrul şi care, deşi intenţional benefică, este mult prea puternică pentru om, pentru a fi suportată) se poate constata chiar de la naştere: „Dacă un copil se naşte în ceas bun, în toată viaţa lui va fi norocos şi fericit, iară dacă se naşte în ceas rău, are să fie nefericit" (Gorovei, 1995, 168). La bulgari, ceasul rău acţiona doar în zilele de marţi. Referitor la această credinţă, românii spuneau că **marţi** sunt trei ceasuri rele (uneori situate între cele trei cântări ale cocoşilor). În Bosnia şi Macedonia marţi nu începeau nici un fel de treabă, datorită convingerii că exista un ceas deosebit de periculos, dar nimeni nu ştia când anume (Tolstaia-2, 31). O credinţă hindusă, datând din epoca sanscrită, atribuia şi orelor o influenţă bună sau rea. La polonezi *spiritul pădurii* are putere doar în anumite momente şi de aceea, pentru a se feri de el, oamenii se lungeau la pământ şi

aşteptau până trecea ceasul cel rău (Sannikova, 1990, 356). O credinţă asemănătoare este întâlnită şi la români: „ Necuratul zice că e blestemat de Dumnezeu, că el ziua nu are să umble, numai cât un ceas, drept la amiază-zi; ceasul acela înseamnă o minută, e a lui, când stă soarele, – că soarele de amiază-zi stă 2 ceasuri (2 minute) – şi noaptea, după ce asfinţeşte soarele, până la miezul nopţei, are putere 12 minute; atunci de te nimereşte, te poceşte. Dar nu 12 minute în şir, ci din timp în timp“ (Niculiţă-Voronca, 485).
→ *timp sacru*

CERC Femeile însărcinate treceau, la români, printr-un cerc de butoi, pentru ca şi copilul să se nască uşor (Sveşnikova-Ţivian, 155-156). Românii spuneau că este bine să se păstreze buricul copilului la grindă; când acesta va fi mare, să se uite prin el (Avram, 179). ~ Trasarea unui cerc era un alt tip de act magic, cel mai adesea cu rol apotropaic, întâlnit încă din cele mai vechi timpuri. Mircea Eliade crede că „este foarte probabil ca fortificaţiile spaţiilor locuite şi ale cetăţilor să fi fost, la origine, fortificaţii magice; aceste fortificaţii – şanţuri, labirinturi, ziduri de apărare etc. – erau destinate a împiedica invazia demonilor şi a sufletelor morţilor, mai degrabă decât atacul oamenilor“ (1, 1992, 48). În vinerea Paştelui, când vine lumea de la biserică purtând lumânările aprinse, se ocoleşte casa de trei ori şi se face cruce cu lumânarea pe pereţi, pentru ca locuinţa să fie ferită de foc, boli şi trăsnet. Locul dansului căluşarilor era marcat cu un cerc, peste care nu era bine să treacă cei neiniţiaţi, inaccesibil şi forţelor malefice. Pentru a te feri de **vrăjitoare**, **duhuri ale apei**, **draci** etc., trebuia să trasezi pe pământ un astfel de cerc protector şi să te închini (Zelenin, 1916, 153). În caz de incendiu se ocolea casa cu pricina ţinând în mână o lumânare de la Bobotează, oprindu-se astfel propagarea incendiului (Marian, 1994, I, 153). Ruşii îi protejau pe tinerii căsătoriţi de acţiunea farmecelor cu ajutorul unei sfori (brâu, năvod etc.) legate pe sub hainele tinerilor, înainte ca aceştia să plece la biserică. Sârbii, de asemenea, înconjurau cu o sfoară patul lehuzei şi al copilului (Agapkina-2, 1994, 11). În Dâmboviţa, muncitorii de la pădure, când se culcă la amiază, pun în jurul lor o sfoară în formă de cerc, în credinţa că şarpele, când vine, se va roti în jurul sforii şi nu va putea trece peste ea. În timpul secetei satul era boronit de jur-împrejur, se boronea de asemenea şi albia secată a râului (Gura-1, 1994, 9). În caz de epidemie sau epizootie se realiza acelaşi ritual. În Polonia este cunoscut obiceiul de a înconjura de trei ori satul cu o **boroană**, după seceriş, pentru ca nici un fel de farmece să nu pătrundă în gospodăriile oamenilor. La bieloruşi cu acelaşi scop, de protecţie împotriva maleficului, se înconjura satul cu boroana pe cap în seara

zilei de Ioan Botezătorul (Sânziene; Gura-1, 1994, 7-8). Despre femeile însărcinate se credea că pot face copacii să rodească dacă îi înconjurau în ajunul oricărei mari sărbători (Agapkina-1, 1994, 17). În marţea din prima săptămână a postului Sf. Petru, vrăjitoarele înconjurau câmpul călare pe mătură, pocnind din bici şi zicând: „Le poruncesc tuturor jivinelor să meargă pe alt ogor"; în urma lor venea un bătrân care mătura „brazda" astfel creată (Tolstaia-2, 1994, 33). De Sf. Ioan, în Cehia se înconjura satul cu mături de mesteacăn, pentru a-l proteja de vrăjitoare; la încheierea ritualului măturile erau arse (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 27). În Slovacia, în Sâmbăta mare se înconjurau casele cu mături, pentru a le curăţa de insecte. Bieloruşii spuneau: dacă o să înconjuri casa cu mătura, va fi ploaie (practica este menţionată şi cu efect negativ; Vinogradova-Tolstaia, 1993, 19, 26). Slovenii cred că dacă mături de trei ori în jurul grajdului, a acareturilor şi dacă îngropi mătura lângă acestea, atunci nici un hoţ nu va putea să fure găinile. Un astfel de ocol ritual se făcea şi în cazul incendiilor, înconjurând casa cu o mătură veche (*idem*, 15). La ruşi, când fetele ghiceau, se duceau la răspântii şi, stând pe vine, trasau cu ajutorul cuţitului un cerc în jurul lor, zicând: „ Dracilor, veniţi, vorbiţi/ Da-n cercul meu să nu intraţi!", după care ascultau din ce parte se aud sunete, crezând că astfel pot stabili de unde va veni ursitul (Iongovatova-Paşina, 51). La români, un astfel de ocol ritual se făcea la Crăciun. Colindătorii aveau un lanţ peste care treceau, înconjurau casa şi grajdul. Actul era însoţit de o formulă verbală: „Înconjur această casă şi grajdul aista să nu deie voie la duhurile rele să vie aici" (Comănici, 118).

Cercul ritual, apotropaic, însemna nu numai un tip de acţiune. Brâul tradiţional reprezenta un succedaneu al cercului magic, care proteja corpul omului. De asemenea, se spunea că „e bine ca tot omul să aibă un inel în deget, ca să nu să lege blastămurile de el" (Gorovei, 1995, 21). În acelaşi timp, românii spun: „Încins să nu te culci, că vine îngerul şi nu te cunoaşte şi se duce, zice că eşti snop" (Papadima, 36).

→ *mătura*

CIUMA Dintr-o legendă din Bucovina, publicată de S. Fl. Marian, se desprinde următorul portret al ciumei: „Are cap ca de om, coarne ca de bou şi coadă ca de şarpe, în vârful căreia se află un ghimpe mare, cu care înghimpă oamenii şi-i umple de boală". Cea mai frecventă este însă reprezentarea ei integral antropomorfă, apărând în chipul unei femei îmbrăcate în alb, având părul despletit. În Lituania, când se iveşte o epidemie de ciumă, oamenii spun că o văd ca pe o fecioară îmbrăcată în alb şi cu o cunună roşie ca focul pe la tâmple; în mână flutură o basma însângerată.

Cât timp bântuie, satele rămân pustii, cocoşii sunt răguşiţi, câinii nu mai latră, dar adulmecă ciuma de departe şi mârâie (Candrea, 1944, 134). O altă înfăţişare, tipică pentru personajele demonice, este cea de femeie bătrână, chiar hidoasă (ambivalenţa fiind o trăsătură tipică a acestui univers, aceste reprezentări antagonice nu sunt deloc incompatibile): „La bulgari, ciuma e închipuită ca o babă bătrână şi grozav de urâtă, cu părul lung şi încâlcit, cu mâini lungi şi cu gheare ascuţite. E îmbrăcată în zdrenţe negre şi are în mână o coasă, cu care coseşte capetele oamenilor. Dumnezeu o trimite numai în acele părţi unde sunt mulţi păcătoşi şi nelegiuiţi, ca să-i pedepsească în chipul acesta îngrozitor. La început, ciuma era mult mai grozavă la chip, aşa că era numai de-ajuns să se uite la om ca să cadă trăsnit. Când Dumnezeu i-a creat pe oameni, unii dintre ei s-au brodit aşa de pociţi, că a hotărât să facă din ei copii ai ciumei. Însuşi Dumnezeu se spăimânta de ei şi se ascundea când îi vedea apropiindu-se. Ca să le ia puterea cea mare cu care îi înzestrase, a dat cu trăsnetul în ei. De atunci, gâtul lor s-a înţepenit şi nu-şi mai pot întoarce capul, nici nu-l pot mişca la dreapta sau la stânga. De aceea, ciuma nu merge nici înapoi nici în lături, ci numai drept înainte, şi nu-i poate răpune decât pe aceia ce-i ies în cale. Când Dumnezeu trimite ciuma printre oameni, îi dă un catastif în care sunt scrise numele acelora pe care trebuie să-i răpuie. Când porneşte către un sat, înainte de a-i păşi hotarul, ia chipul unei babe bătrâne, se aşează lângă un copac sau la o fântână şi întreabă de casele şi oamenii de acolo pe care trebuie să-i omoare. După aceea intră în sat. Dacă e primită cu cinste sau dacă se păzeşte curăţenia şi nu se fac păcate, atunci nu omoară. De aceea, când se aude de ciumă, fiecare se grăbeşte să-şi cureţe curtea, casa, coşarele şi pivniţele, se fereşte de a fura sau de a minţi, iar bărbatul nu umblă după femeie în vremea cât colindă ciuma. Poporul mai crede că ciuma mai are un copil, pe care-l ia cu dânsa când porneşte să omoare lumea. De aceea, în fiecare casă se pregăteşte câte o albie şi un pieptene, şi în fiecare seară se toarnă în ea apă caldă pentru ca noaptea, când va sosi ciuma cu copilul ei, să-l poată scălda. De asemenea, i se pregăteşte pe o masă pâine, vin şi sare, ca să aibă cu ce se ospăta. Ciuma nu intră în casa în care locuieşte o văduvă cu orfani. În cinstea ciumei se serbează o zi (10 februarie), numită Ziua ciumii. În acea zi nu se lucrează şi mai ales femeile o păzesc cu sfinţenie“ (Candrea, 1944, 135-136). Legenda bulgară face din ciumă un instrument al pedepsei divine. Ea este trimisă de Dumnezeu, care, de altfel, face posibilă şi apariţia ei pe lume (imaginea copiilor pociţi, monstruoşi, este frecventă în reprezentarea supraumanului malefic; cf. şi motivul înlocuirii copiilor duhurilor malefice cu cei ai oamenilor). Mai mult, ciuma apare conturată ca un instrument al destinului, fiind, în unele credinţe, una dintre cele trei **ursitoare** cu drept de viaţă şi de moarte (aici: prezenţa *Cărţii zilelor*). La greci, ciumele sunt

în număr de trei: întâia are în mână o foaie mare de hârtie, a doua, o pereche de foarfeci, iar a treia, o mătură. Prima înscrie numele în catastif, a doua îşi răneşte victima, iar a treia o mătură (*idem*, 136). În ultima parte a legendei a fost adăugată, pe lângă motivul transcendenţei acţiunii personajului malefic, apariţia bolii ca urmare a încălcării unor greşeli de comportament. Purtarea cuviincioasă, aducerea unor ofrande specifice reprezintă elemente esenţiale, cu mare greutate pentru evitarea urmărilor nefaste ale epidemiei. Şi aici se observă, aşa cum se întâmplă frecvent în logica mitului (este vorba, cum am mai menţionat, şi de contaminări), o contradicţie aparent insolvabilă: omului îi este destinată boala (este sortit să fie răpus de boală), dar el poate scăpa în ultimul moment fie prin respectarea unor precepte comportamentale, fie prin învingerea (anihilarea, păcălirea, dezorientarea) demonului, în cazul în care sunt performate o serie de **practici magice** apotropaice . În ceea ce priveşte ofrandele care pot fi aduse demonului bolii, ele sunt diferite. Dacă bulgarii, în legenda menţionată, aduceau jertfe „curate", produse de uz casnic, alimente etc., românii (şi nu numai ei) accentuează tragismul epidemiei nimicitoare prin jertfe animale, uneori chiar umane: „Când mor într-o casă toţi de ciumă, vecinii de la 9 case din apropiere să sară, cu mic şi cu mare. Să ia o găină neagră ori un cocoş negru cu ei şi să se urce cârd pe un deal, unde vor face 9 vetre cu 9 focuri. Apoi să ocolească vetrele de 9 ori, unul având găina tot în mână. Dacă s-ar întâmpla să moară vreunul din ei, să nu se sperie. Să-l îngroape acolo, pe brânci, cu găină cu tot; iar ei să se urce pe alt deal, să facă alte vetre, şi să urmeze la fel, până n-o mai muri niciunul. Numai aşa se va stinge ciuma. Pe cei morţi să-i îngroape cioclii aleşi din acei cari au zăcut de această boală şi au scăpat" (Candrea, 1944, 141). Simulacre ale vechilor jertfe umane sunt şi păpuşile care îl reprezintă pe demonul bolii, alteori prezenţa lor fiind sugerată de obiecte vestimentare- ofrandă (ca, de pildă, **cămaşa ciumei**). În afara jertfelor consacrate, în cazul epidemiilor de ciumă, în lupta cu duhul bolii se aruncau piesele de rezistenţă ce constituiau recuzita magică. Existau descântece specializate, ca în cazul unei afecţiuni obişnuite, dar, deoarece acestea aveau o acţiune redusă (boala nu se mulţumea cu o singură jertfă umană), se apela la practicile colective: „De ciumă: se descântă de 3 descântători, usturoi la Sf. Andrei, şi cu acest usturoi se face cruce pe piept de la umăr la şoldul opus şi invers. Apoi se caută o tidvă de cal şi pune într-însa de toate celea, şi se aleg 3 veri primari şi se afumă satul de 3 ori împrejur, tot se pune câte puţin pe jăraticul din hârca de cal din seminţurile şi toate celea strânse, ca să ajungă la afumat de trei ori. La urmă capul de cal şi cu ce a mai rămas în el se îngroapă la hotar" (Leon, 125). Continuarea practicilor magice la **hotar** – aratul ritual – avea rolul de a accentua bariera

care se ridica între lumea umanului şi cea a duhurilor. Pentru ca operaţiunea să reuşească, era nevoie să se apeleze la persoane, gesturi şi obiecte sacralizate, care puteau realiza un transfer de putere, salvând în acest fel întreaga comunitate:„Un om negru/ Cu o fată neagră,/ Despletită,/ Cu corbaciu negru,/ Cu doi pogănici negri;/ Un om negru/ Cu o fată neagră,/ Cu sbiciu şi cu jug/ Şi răsteele negre,/ Tânjala, teleguţa, plug/Şi toate negre,/ A mers arând după un sat/ Tot descântând,/ Trăgând brazdă neagră,/ Să nu intre acolo ciuma-n sat,/ Să fie omul sănătos,/ Ca Precista,/ Ca soarele“(Candrea, 1944, 365).
→ *cerc*; *usturoi*

COADĂ O serie de credinţe larg răspândite, referitoare la **strigoi** spune că ei provin din copiii născuţi cu coadă; le creşte coadă, la început mai mică, apoi mai mare; uneori se precizează: au coadă ca de câine (Muşlea-Bârlea, 246). Alte informaţii menţionează apariţia cozii nu ca un semn de consacrare, ci de „însemnare“(**marcaj sacru**), apărută în urma încălcării unei interdicţii: „Dacă o femeie gravidă fură ceva, locul unde se ascunde lucrul furat rămâne ca semn în acea parte a corpului copilului ce va naşte. Dacă-l pune în sân, copilul va avea semn la piept, dacă-l pune la spate, copilul va fi cu coadă şi va fi strigoi“ (*idem*, 427). Ca practică profilactică uzuală se menţionează tăierea cozii şi punerea ei în sicriu, ca omul respectiv să nu se facă strigoi; copilul nou-născut nu se face strigoi dacă i de taie coada cu o părăluţă mică. Alteori, dacă moare la tăierea cozii, se face strigoi (*idem*, 259).

COCOŞ; CÂNTATUL COCOŞILOR **Duh al casei**, în mod universal considerat a fi simbol solar, „cocoşul este pasăre credincioasă şi năzdrăvană. Cocoşul, singurul dintre toate vieţuitoarele, vede noaptea când se deschide cerul şi tot el aude toaca din cer. Când cântă noaptea de trei ori, alungă duhurile necurate, zmeii, strigoii; când cântă despre ziuă, sperie dracii şi scorpiile, care pier“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 310). De asemenea, „de casa unde e cocoş, nu se apropie nici o necurăţenie“ (Muşlea-Bârlea, 289). Ruşii spun că fără cocoş animalelor nu le va merge bine în gospodărie, laptele vacilor nu va fi bun, nu va avea gust. Femeii care vinde astfel de lapte i se spune: „Ţine stăpânul în casă!“ E de preferat ca acest cocoş să fie negru. Slavii de sud spun în acest sens: „La cocoş alb – stăpân negru“. Slavii de apus consideră însă că un cocoş alb aduce fericire în familie. Ruşii şi ucrainenii cred, de asemenea, că un cocoş negru aduce ghinion; în cazul când o familie are un cocoş negru, membrii ei se vor certa des. Tot ruşii spun că dacă într-o gospodărie va muri cocoşul e semn că în curând se va produce un incendiu. De asemenea, dacă cocoşul cântă la fereastră sau o

loveşte cu aripa prevesteşte incendiu (*idem*). Referitor la caracterul demonic al cocoşului există numeroase reprezentări. Ucrainenii spun că se întâlneşte un cocoş, numit *carik*, care începe să cânte chiar din ou. Când va fi mare, va fi cel mai puternic şi mai curajos din regiune. El este primul care cântă la miezul nopţii, de el se teme şi diavolul. Sârbii spun că un astfel de cocoş este *zmeu*. Când se apropie un nor de furtună el se ascunde sub prag; acolo îşi lasă trupul, sufletul lui urcând pe cer, pentru a se bate cu *halele* personificarea furtunii; (*idem*).

În credinţele mai multor popoare, majoritatea spiritelor domestice sunt obţinute prin clocirea de către viitorul proprietar, care le ţine la subsuoară mai multe zile. După încheierea perioadei de incubaţie, din ou va ieşi o făptură care are înfăţişare de: a) pui de găină (ceh. *plevník*, magh. *liderc*; Ionescu, 81; *Mifologiceskij slovar'*, 3); spiriduşul aduce bani, cereale, luând în schimb sufletul posesorului. Stăpânul poate scăpa de el doar dându-i să împlinească „sarcini imposibile" – să aducă apă în sită, lumină în sac etc. Toţi slavii cred că un cocoş bătrân se poate transforma foarte probabil într-o fiinţă demonică. Cocoşul care a trăit 3, 5, 7 sau chiar 9 ani va face un ou mic. Din el va ieşi o făptură demonică (*chovaneţ, ognenîi zmei* etc.), care poate lua înfăţişarea unei dâre de foc, scântei, motan, omuleţ, pui de găină. b) Dâră de foc ce zboară noaptea; aduce bani, bogăţie în casa celui la care s-a stabilit. Obţinut prin acelaşi procedeu. Este întâlnit la polonezi – *skrzat*, la cehi – *škřitek*, la slovaci – *skřzatok*, la sloveni – *rarašek* (Ionescu, 143-144). La lituanieni *aitvaras* apare ca o pară de foc, cu reflexe diverse, în funcţie de materialul transportat (cereale, bani, lapte etc.). Când stau în casă, apar sub forma unui cocoş. Alte înfăţişări: şarpe de foc, cioară sau pisică neagră. Pentru a-l servi pe stăpân, trebuie să fie hrănit cu omletă. Dacă plăcerea nu-i este satisfăcută, proprietarul este pedepsit prin arderea gospodăriei. Doar cu mare greutate se poate scăpa de el (dacă este omorât, provoacă incendii). Este înzestrat şi cu alte funcţii, specifice tuturor personajelor mitologice care acţionează în perimetrul locuinţei umane: împleteşte coamele cailor, provoacă coşmare etc. (*Mifologiceskij slovar'*, 55). Foarte asemănător cu *aitvaras* este şi estonul *puuk (tont, kratt*; cf. Funk & Wagnalls), letonul *puke* (*Mifologiceskij slovar'*, 445). Sub forma unei păsări răpitoare (şoim, cel mai adesea) sau şarpe de foc apare la cehi, slovaci –*rarašek*, la ucraineni – *rarig*. Bieloruşii consideră, pe lângă cele menţionate mai sus, că în asemenea şerpi de foc – spirite domestice – se transformă şi oamenii morţi fără împărtăşanie. Este cunoscut şi ruşilor (Cerepanova, 48). c) Obţinut pe aceeaşi cale – prin clocirea unui ou (de cele mai multe ori de la o puică neagră), timp de 9 zile, cumpărat de la târg sau primit de la diavol, acest personaj are înfăţişarea unui drăcuşor, spiriduş –, aşa cum apare în folclorul românesc. Provenienţa satanică este subliniată încă o dată, considerându-se că pasărea a făcut acest

ou în urma unei legături cu diavolul (Pamfile-1, 1916, 81; Orlov, 500). La români, pe lângă această înfăţişare, o poate avea şi pe aceea a unui cocoş (Muşlea-Bârlea, 290). Poate fi păstrat în vase, în sticle şi eliberat numai când este nevoie de el. Natura diabolică este reflectată şi în acţiunile sale: îl slujeşte pe stăpân, dar primeşte în schimb un suflet de om; uneori, „dacă stăpânul este o femeie, trebuie să se culce cu el şi alte plăceri să-i facă“ (*idem*), altfel va avea numai nenoroci.

Descrierea de mai jos se potriveşte foarte bine şi pentru **kobold**-ul din credinţele germane: „Cine are pe dracul în casă îl ţine în pod sau într-o cămară deosebită, îi dă să mănânce cir de mămăligă şi alte cele, dară mai cu seamă îi place tare laptele. Numai cât sărat să nu-i deie(...). Când poate că uită într-o zi să-i dea de mâncat, nu face nimic altă, decât răstoarnă toate oalele şi toate blidele de pe poliţă, în mijlocul casei, cu gura în jos, fără să le strice“ (Niculiţă-Voronca, 466). Cu aceleaşi atribuţii şi aceeaşi origine este întâlnit la ruşi şi la ucraineni – *nechoroşi, svoi, hovaneţ, godovaneţ* (Orlov, 500) etc. Ca şi la români (Pamfile-1, 1916, 81), oul trebuie clocit înainte de Paşte, iar în Duminica mare oamenii care încercau obţinerea lui mergeau cu el la biserică. Atunci când preotul spunea: „Cristos a înviat!“, „părintele adoptiv“ trebuia să spună încetişor, de trei ori: „Şi al meu a înviat!“La scurt timp, spiriduşul ieşea din ou. ~ C â n t a t u l c o c o ş i l o r Fie că este condiţionat malefic sau benefic, cântatul cocoşilor (sau al găinii ce cântă cocoşeşte) este circumscris unei consacrări temporare. Pentru găini, nota de nefiresc, deci de sacralizare, este mai evidentă, cântatul constituind pentru gospodar un semn din lumea cealaltă: „ Găina când cântă la casă, nu-i bine, va fi vreo boală mare sau vreo nenorocire, va muri cineva din familie sau ai vreo pagubă, vreo vită are să piară. Atunci să iei găina şi s-o măsori de la fereastră la prag şi de vine cu capul la prag, îi tai capul, de vine cu coada, îi tai coada. Alţii taie numai peniţele din vârful capului şi-o lasă; dar dacă-i tai capul nu-l mănânci, se aruncă“ (Niculiţă-Voronca, 431). Nici pentru cocoşi consacrarea nu era înnăscută şi permanentă. Dacă în timpul zilei cântatul cocoşilor este firesc pentru toate păsările, noaptea cântă numai cei aleşi (este vorba de „tonul“ pe care îl dă cocoşul considerat năzdrăvan): „Cocoş din oul cel dintâi de puicuţă de ai, nu se apropie nici un fapt de casă, că sunt făpturi trimise cu Necuratul. Aşa, un cocoş trăieşte 12 ani şi încă cu sămânţă de cânepă să-l hrăneşti, ca să prindă putere“ (Niculiţă-Voronca, 434). Alteori, **marcajul sacru** se realiza la nivel cromatic: „Găină neagră şi cocoş negru e tare bine să ţii la casă, căci de acea casă diavolul nu se apropie, căci ei văd totul; şi fug farmecele şi orice fapt ca şi de câine şi mâţă neagră“ (*idem*, 435). În ceea ce priveşte cântatul nocturn al cocoşului, credinţele referitoare la el sunt diferite: „Cocoşul care cântă noaptea devreme în poiată este semn că

sunt tâlhari în sat; el ştie“ (Niculiţă-Voronca, 437). Uneori, stârnirea păsării se făcea „de sus“, ea nefiind decât un simplu instrument manipulat de divinitate prin intermediarii ei: „Cocoşul cântă la miezul nopţii fiindcă vine îngerul şi-l gâdilă la aripa dreaptă, spuindu-i că toacă în cer“ (Ciauşanu, 352). „Dar nu cântă fiecare cocoş la ceasul când trebuie. În tot satul numai unul este aşa năzdrăvan şi apoi cântă ceilalţi după dânsul. Acel cocoş de mic se cunoaşte; el cântă de a treia zi după ce a ieşit din ou. Pe acela e bine să-l însemni, ca să nu-l tai; să-l ţii la casă, că e tare bun“ (Niculiţă-Voronca, 433). Dar această păstrare nu trebuia să depăşească anumite limite, nu trebuia să degenereze într-un exces, deoarece excesul este pus inevitabil sub semnul demonicului, al sacrului malefic: „Când ajunge la vârsta de 3 ani, cocoşul face un ou mititel şi îndată ce-l face, iese din el un vârcolac. De aceea nu e bine să ţii cocoşul până la 3 ani, că se înmulţesc vârcolacii şi mănâncă luna şi soarele“ (Ciauşanu, 352).

Demonizat sau nu, cocoşul se bucură în mitologie de un mare prestigiu mai ales din cauza activizării lui nocturne, atribuindu-i-se funcţia de purificator al teritoriilor aflate până mai înainte în posesia maleficului: „Cocoşul e mare pază de la Dumnezeu. De casa unde e cocoş nu se apropie nici o necurăţenie. Ziua diavolul de aceea nu umblă, căci cântă în tot ceasul cocoşul. Dumnezeu aşa a dat, că cum va cânta el, toată necurăţenia să piară şi să nu mai aibă putere asupra omului. Noaptea, după ce a cântat cocoşul, poţi merge oriunde şi n-ai de ce să te mai temi, căci e curat pe tot pământul. Dar până la cântatul cocoşilor e mare groază atunci necurăţeniile umblă, sunt ceasurile lor. De cum sfinţeşte soarele, Necuratul şi toate relele ies şi până ce cântă cocoşul umblă, atunci pot face orice omului. În ceasurile cele grele de noapte şi când e drept miezul nopţii, nici cocoşul nu poate să cânte; îi amorţeşte Necuratul glasul“ (Niculiţă-Voronca, 433).

Pasărea putea fi de folos şi în regim diurn, caz în care putem vorbi de o consacrare permanentă: „Norvegienii, când nu pot găsi cadavrul unui înecat iau o barcă în care pun un cocoş şi se plimbă pe apa în care s-a înecat cel ce este căutat. Se crede şi se spune că îndată ce barca a ajuns în locul în care se află leşul înecatului, cocoşul începe să cucurigească“ (Ciauşanu, 352). La fel, ruşii atribuie cocoşului puterea miraculoasă de a ghici. În zilele Crăciunului, fetele caută să afle dacă se vor mărita în cursul anului ce începe. Fac o grămăjoară de boabe şi în vârful ei pun un inel. Apoi bagă un cocoş în odaia în care s-a făcut grămăjoara. Cocoşul se repede la porumb: inelul cade, se rostogoleşte şi apucă spre una dintre fetele ce stau roată împrejurul grămezii. Fata spre care o apucă inelul se crede că se mărită în cursul anului ce vine“ (acest procedeu divinator era răspândit şi în antichitate; Ciauşanu, 353).

→ *spiriduş*

COLAC Un alt spaţiu sacralizat este şi colacul. *Vila* – duhul aerului la sârbi – putea să fie văzută dacă se cocea, de Lăsatul secului, un colac şi, suit într-un copac, practicantul se uita prin el (Vinogradova-Tolstaia-1, 1994, 36). Practici similare sunt întâlnite în obiceiurile româneşti. Se marchează astfel momentul când mireasa ridică colacul spre soare şi uitându-se la el, spune în gând: „Cum este sfântul soare de lucios/Aşa să fie copiii mei de frumoşi!“ (Marian-2, 1995, 309). De asemenea, se mai spune că mireasa, dacă vrea să-i fie viaţa veselă, să râdă spre mire prin colacul de nuntă (Avram, 179). În Oltenia, a doua zi de Crăciun este numită Ziua moşilor sau Ziua moşului. Femeile tinere duc în această zi, de dimineaţă, copiii la moaşă, pentru ca aceasta să le facă unele urări de bine şi sănătate. Dacă aceştia erau mici, se treceau printr-un colac de grâu şi se ridica până-n grindă (Evseev-2, 1994, 24).

Semantica celei de-a doua naşteri, a revenirii la viaţă cu forţe noi, se observă şi în actul magic siberian de „coacere“ a copilului bolnav de rahitism. Acesta este aşezat pe lopata cu care se introduce pâinea în cuptor, adus până la gura sobei şi „trecut“ printr-un colac, făcut special pentru aceasta (Strahov, 29). Şi maghiarii făceau un colac uriaş, timp de 9 zile, din făină adunată de la 9 gospodării. Când era gata, prin el erau trecuţi copiii bolnavi (Dömötör, 195).

În strânsă legătură cu puterea apotropaică pe care o poseda colacul, amintim colinda colacului, care ilustra de fapt mitul naşterii colacului (în varianta povestea cânepei), cuprinzând toate etapele muncilor agricole, de la arat, semănat, secerat, treierat, măcinat, până la coptul colacului şi oferirea lui colindătorilor (Comănici, 124).

COMOARĂ; DUHURI ALE COMORII „O dată pe an, la un anumit timp, comorile ard, adică deasupra locului unde sunt îngropate apar nişte flăcări roşietice, dacă comoara are mai multă aramă; galbenă, dacă e aur(...) Comorile nu ard – nu «joacă» – totdeauna, ci numai la zile mari: în ajunul Crăciunului, Anului Nou, la Paşti, la Sf. Gheorghe ori de Sânziene“ (Olinescu, 116-117). Condiţionarea temporală este deosebit de strictă şi se referă şi la intervale de timp din cadrul opoziţiei **zi/noapte**, evidenţiind cu rigurozitate momentele în care pot fi văzute comorile: „Comorile curate sau banii cei buni ard după miezul nopţii, după ce cântă cocoşii, până către ziuă şi ziua până la amiază, când diavolul şi toate duhurile necurate nu au nici o putere pe lume. Comorile necurate sau banii răi ard în cealaltă jumătate de zi şi de noapte, adică de la amiază şi până la miezul nopţii, fiind în puterea Necuratului cu totul“ (Pamfile-2, 1916, 27). Fiind o manifestare a sacrului, este de aşteptat ca apropierea de acesta

să se facă dificil. În acest sens poate fi înţeleasă apariţia unor spirite protectoare ale comorilor, adevăraţi gardieni care le păzesc de curiozitatea şi de lăcomia oamenilor neiniţiaţi. În calitate de instrumente punitive, pe prim plan trec actele malefice pe care le pot produce: „Dar ferit-a sfântul să poţi pune mâna pe comorile istea! Te-ai alege cu vreo poceală, dar cu ispravă nu. Câţi nu s-au încercat cu lucrul ăsta, fel şi chip. Zadarnică le-a fost însă truda. Că se duceau oamenii, făceau săpături în locurile unde zăreau focurile şi ajungeau chiar de loveau cu hârleţul de ceaunul care sună dedesubt. Dar nu puteau să-l scoată nicidecum. De ce săpau, de aceea ceaunul se lăsa tot mai jos şi niciodată nu puteau să-l dea afară“ (Pamfile-2, 1916, 8-9). Sunt situaţii în care precizarea portretului fizic şi dinamic al demonului comorii este făcută în direcţia identităţii spirit al comorii = diavol, drac. Deşi metamorfoza este o trăsătură obişnuită a lumii supranaturale, personajele malefice deosebit de active, caracterizate constant de schimbarea înfăţişarii sunt dracul şi vrăjitoarele (mai rar strigoii, vârcolacii). Aşa cum se poate vedea din povestirea de mai jos, varietatea metamorfozelor, precum şi insistenţa cu care este hotărât să acţioneze îl apropie foarte mult de fabulatele referitoare la agresiunea diavolului: „Dracul sau ştima, cum vede că se apropie vreun om de comoara ce-o păzeşte cu scop ca s-o dezgroape, o trage cu căldarea, cu oala sau ulcica în care e îngropată în fundul pământului, ca să nu poată da de dânsa sau, prefăcându-se în chipurile arătate mai sus (câine, pisică, cocoş, găină etc.), îl bagă în toate boalele şi-l alungă în toate părţile, lovindu-l peste cap, peste gură etc., astfel că-i trece tot dorul de a o săpa“ (Marian, 1994, II, 285). În funcţie de explicaţiile ce se dau originii comorilor, ele pot fi personificări ale dărniciei **strămoşilor**, apărând deci în postura spiritelor protectoare ale casei, aducătoare de bogăţii. În acelaşi timp, tot în calitate de *lari*, ele constituiau şi o modalitare sui-generis de moştenire, trimisă urmaşilor pe cale ocolită, probabil din cauza nesocotirii voinţei posesorilor de către urmaşii direcţi. Pentru că moştenirea era transmisă unei persoane anume, indicată expres de acest *spirit al comorii*(**duh al casei** – strămoş protector) în varianta terifiantă a *stafiei*, apare ideea predestinării, a ursirii: „Şi când îngropa comoara, dacă nu o lăsa la noroc, să o găsească cui i-a fi dat, atunci o ursea. Comoara se ursea aşa, că zicea s-o găsească după atâţia şi atâţia ani, să o găsească cutare sau cutare, să fie băiat ori fată, să fie om mare ori bătrân, ori să fie neam, că mai ales se ursea să se găsească din neamuri. Şi aşa o ursea, adică îi spunea că atunci să joace, când va fi ori o rudă, ori un nepot, ori cine vrea să o găsească“ (Pamfile-2, 12-13). Chiar dacă i se cuvenea de drept, săparea comorii impunea, de asemenea, respectarea unui întreg ritual din momentul în care legatarul intra în posesia moştenirii cuvenite. Mai vechea impietate, dacă era acum continuată, putea duce la pierderea dreptului de proprietate: „Numai cel sortit s-o aibă, numai acela poate s-o sape şi s-o ia. Şi numai dacă în tot timpul

dezgropării se fereşte de a scoate vreo vorbă. Iar după ce-a scos-o, să nu acopere locul, că altmintrelea orbeşte“ (Olinescu, 117). Uneori posesorul afla de comoară în vis: „Norocul comorilor se arată în vis cui îi este dat să le sape. Dacă unul ca acela spune visul său şi altuia, când va merge să sape, în loc de bani va afla cărbuni“ (Pamfile-2, 1916, 66; motivul transformării în cărbuni a banilor, a obiectelor de aur, precum şi procesul opus – tot felul de „necurăţenii“ se transformă în obiecte preţioase, valoroase etc. este frecvent întâlnit în povestirile superstiţioase). Evident, de multe ori oamenii încercau să forţeze „mâna“ spiritului comorii, însuşindu-şi un bun ce nu le aparţinea, dar, se dovedea că, în cele din urmă, cu acesta nu era de glumit: „Cum se duceau, venea la ei o arătare de om cu fes roş în cap; avea în mână un săculeţ de bani. Se strâmbă la om, îi arăta săculeţele, fără să i-l dea, îi da cu «sic» şi-i zicea: «Fugi mă, că banii nu sunt ai tăi!» «Păi ai cui sunt?» «Sunt ai lui Ion!» răspundea ăl cu fes roşu şi pierea p-aci-ncolo, fără să spuie cine e Ion“(Pamfile-2, 1916, 10). În cazul în care comoara i se cuvenea de drept alesului, apare în calitate de duh al comorii *omul cel alb,* îngerul: „Dacă ţi-e dat de la Dumnezeu, şi dacă comoara e bună şi ai pus semn unde ai văzut că joacă, atunci o poţi scoate oricând, că comoara bună o păzeşte *îngerul*. Şi când vezi că joacă, el îţi arată în haine albe, de se zice că se arată *omul ăl alb*; şi te cheamă şi-ţi arată unde e; şi dacă nu vrei să te duci, vine el la tine şi-ţi cere semn şi pune în locul unde e comoara“ (Pamfile-2, 1916, 17; am mai întâlnit această temă a „urmăririi“ omului de către noroc, a „forţării“ acestuia în sensul luării la cunoştinţă de ursita fastă). Şi tot în sprijinul ipotezei noastre, conform căreia spiritul comorii ar fi o ipostază a duhului casei, aducem un alt exemplu. Un predicat specific demonilor protectori ai locuinţei este tulburarea liniştei în casă, noaptea, prin zgomotele variate care se aud. Întâlnim această reprezentare şi în legătură cu spiritele comorilor: „Se întâmplă de vede comoara unul, cui nu-i e dăruită, dar ori o vede de departe şi nu o poate găsi, ori, dacă vrea să o scoată, comoara fuge de hodorogeşte şi face zgomot, ca şi cum ar umbla nişte care, dar de văzut nu vede nimica. Că de multe ori aude omul hodorogind în tindă, aude trosnind mesele, scaunele şi grinzile de la casă, face sfeştanie şi tot hodorogeşte, şi atunci ştie de bună seamă că e comoară“ (Pamfile-2, 1916, 53).

Sunt însă cazuri când comoara nu este decât o variantă aparte a *norocului personificat* ce i se oferă fiecăruia. Dar surplusul, abundenţa neobişnuită erau mărci caracteristice ale excesului, care nu era privit cu ochi buni în societăţile tradiţionale. Comorile erau un mijloc atipic de îmbogăţire, prin care se crea nefiresc un dezechilibru în cadrul colectivităţii. De aceea au apărut reprezentările legate de jertfele ce trebuia să fie aduse pentru a intra în posesia comorii, atât de asemănătoare cu pactul încheiat cu diavolul:

„Unele comori sunt jurate pe câte un suflet, şi nu le poate scoate până nu-i dă un suflet: ori îi dă o lighioană – o găină, un câine, un purcel, ceva –ori îi dă un om, dacă cere suflet de om, când îi dă peste groapa de unde vrea să scoată comoara, şi zice că al lui să fie“ (*idem*, 15).
→ *duhuri ale casei*; *ieşire din timp*; *noroc*; *usturoi*; *vâlva băii*

CONSACRARE Consacrarea se poate realiza nu numai la naştere. De altfel ea poate fi o caracteristică temporară sau permanentă a omului, în funcţie de intensitatea diferită a contactului realizat. De exemplu, **strănutul**, ca şi *căscatul, sughiţul* etc. sunt un semn evident al consacrării temporare. Prin caracterul lor brusc, ele marchează o ruptură temporală, în care se realizează contactul între cele două realităţi. De multe ori se spune că în acest timp omul este vizitat de un duh sau că acesta este un semn al prezenţei sacre. Tot **marcaj sacru** era considerată şi *ţiuitul urechilor*. Pentru cel aflat într-o astfel de situaţie, explicaţia fenomenului era multiplă. Numeroasele variante nu fac însă decât să confirme existenţa unui principiu director, care era această marcă sacră. Deci, când cuiva îi ţiuie urechile, se spune: „vorbeşte cineva despre tine“, „ţi-a dat dracul o palmă“, „a trecut dracul pe lângă tine“sau „e îngerul care sună clopoţelul şi-ţi dă de ştire că se apropie diavolul“ . Ca să te aperi de el trebuie să-ţi faci de îndată cruce la urechea aceea. De asemenea, se spunea că în cazul deochiului oamenii se aprind la faţă şi au călduri ori le ţiuie urechile.
Rolul de element de bază în prognozarea unei acţiuni, a vindecării (mai ales dacă strănutul se realiza în timpul desfăşurării unor acte magice), este surprins de multe credinţe: „Când strănuţi e bine, şi ceea ce gândeşti atunci se va izbândi“; „Se crede că dacă a strănutat cineva îndată după ce a spus ceva, zisele lui sunt adevărate şi se vor împlini“ (Gorovei, 1995, 220). Marcarea semiotică a strănutului este, de asemenea, un element obişnuit pentru gândirea magică; astfel se spune : „cine strănută de două ori – e bine; cine strănută de trei ori – e semn rău“. Să nu uităm şi o altă interpretare ce se încadrează, de asemenea, acestui tip de logică: „Când strănuţi de trei ori în şir şi vârtos e semn că vei face mare chef“.
Românii, grecii, spaniolii, germanii spuneau: „Când cască cineva, să-şi facă imediat cruce la gură, că să nu intre prin ea Necuratul în trup“. Despre o persoană deocheată, deci aflată şi ea sub incidenţa sacrului, se credea că va căsca des. Tot aşa, când cineva căsca în prezenţa lor, hinduşii pocneau întotdeauna din degete, crezând că împiedică astfel sufletul să iasă prin gura deschisă (Frazer, 1980, I, 99). Consacrarea definitivă se realiza tot printr-o ruptură, dar mai puternică, mai brutală decât precedenta. Bătrânele sunt convinse că darul de a lecui îl au de la **iele**, în urma unei

boli grele, în care timp sufletul lor a fost purtat de acestea prin văzduh, iar ele au fost învăţate să lecuiască. Tot aşa, se spune despre oamenii loviţi de trăsnet că sunt consacraţi, pentru că în general locul atins de această armă a cerului devine sacru (Eliade-2, 1992, 68). Voluntar sau nu, consacrarea se realiza prin intermediul unor elemente naturale, ele însele depozitare ale sacrului: „Curcubeul e om; el trage apa în cer de plouă. Curcubeul bea apă prin inel. De este vreun om aproape când bea, îl trage şi-l sloboade de celălalt capăt; atunci acel om e o lună bărbat şi o lună femeie şi cunoaşte orice în stele“ (Niculiţă-Voronca, 868). Dacă este vorba de o consacrare voluntară, deci de o iniţiere conştientă, ritualul prin care erau dobândite puterile magice era destul de complex: „Cine merge călare pe porc unde bea curcubeul apă şi se dă de trei ori peste cap, se face o lună băiat şi o lună fată. Şi care femeie îngreunată va merge în genunchi până unde bea apă curcubeul, să zică Tatăl nostru de trei ori şi să bea apă mai la vale; copilul acela ce-l va face are să fie o lună fată şi o lună băiat şi are să ştie tot ce-i pe lume, are să fie năzdrăvan“ (*idem*). „Să se pună în ziua de Sf. Gheorghe pe pântece, lângă un iaz sau o apă curgătoare, şi să se uite neclintit în apă până ce va vedea un peşte. Săpătorul de comori trebuie însă ca să vadă un şarpe alb; în contra muşcăturii lui ajută chiar apa în care se mişcă el; trebuie să-i taie capul cu o monedă de argint, să-l îngroape în pământ şi să sădească usturoi pe el. Dacă mănâncă săpătorul de comori din acest usturoi copt, nemijlocit înainte de ziua Sf. Gheorghe, apoi nu numai că câştigă darul de a vorbi cu toate pe câte le-a făcut Dumnezeu, ci poate chiar auzi cum creşte iarba. El câştigă prin aceasta şi puterea de a săpa comori observate“ (Pamfile-2, 1916, 31).

În multe mituri eroinele rămân însărcinate fiind lovite sau atinse de fulger (cum este cazul împăratului mitic chinez Huan-di; Evseev-1, 1994, 66). Românii spun, de asemenea: „Cine a fost împuşcat dinadins ori din greşeală şi care are glonţul sau haliciul în el, de acela dracul nu se apropie“ (Gorovei, 1995, 103).

Şi animalele pot fi consacrate. Ele pot fi recunoscute chiar de la naştere. Astfel, sunt consideraţi cocoşi năzdrăvani cei scoşi din ouă în noaptea Paştelui (moment de ruptură temporală), cei care au văzut lumina zilei în luna martie, cocoşii negri şi cei care ies din cel dintâi ou făcut de o puică, păsările care au cântat imediat ce au ieşit din ou, precum şi cocoşii obţinuţi din ouăle cu două gălbenuşuri: „ Cocoş din oul cel dintâi de puicuţă de ai, nu se apropie nici un fapt de casă, că sunt făpturi trimise cu Necuratul. Aşa un cocoş trăieşte 12 ani şi încă cu sămânţă de cânepă să-l hrăneşti, ca să prindă putere“ (Niculiţă-Voronca, 434). Concretizarea acestor puteri magice este surprinsă în multe credinţe: „Găină neagră şi cocoş negru e tare bine să ţii la casă, căci de acea casă diavolul nu se apropie, căci ei văd totul, şi

fug farmecele şi orice fapt ca şi de câine şi mâţă neagră"; „ Cocoşul care cântă noaptea devreme în poiată, este semn că sunt tâlhari în sat; el ştie" (*idem*, 435; 437).
Şi câinii, protectori recunoscuţi ai gospodăriei, trebuia să facă şi ei parte din această categorie de gardieni supranaturali: „ Câinii erau de cei dintâi la căţea, năzdrăvani, că l-au cunoscut (pe moroi). La casa unde sunt câini din aceia, dracul nu-şi poate face mendrele lui, de aceea astfel de câini nu trăiesc mult; Necuratul îi omoară" (*idem,* 494).
Putem vorbi însă, pe lângă situaţiile descrise mai sus, de o consacrare negativă: animalele sau păsările înzestrate cu aceste puteri supranaturale le foloseau nu în favoarea oamenilor, ci împotriva lor. Este vorba, de această dată, de caracterul demonic al acestor fiinţe: „Oul cel mic ce-l ouă găina la urmă se cheamă ou părăsit, acela nu e bine de ţinut în casă, nici de mâncat, da să-l arunci peste casă. Oul acela dacă îl cloceşte cineva 9 zile subsuoară, iese din el dracul" (Niculiţă-Voronca, 465).
Credinţele populare au surprins cu lux de amănunte procedeele prin care se făcea consacrarea (executate atât de duhuri, cât şi de oameni – *spirite auxiliare*): „Noaptea când auzi găinile cârâind în poiată, atunci dracul e la dânsele, le calcă şi oul cel părăsit e al lui. Acela cine-l cloceşte nespălat, nepieptănat să nu grijească de casă, să nu spuie rugăciuni, să nu vorbească cu nimenea, să nu mănânce sărat; iese din el un copilaş mic cât degetul. Îl pune în pene în oală şi-l ţine; şi necontenit trebuie să-i deie de lucru şi de mâncare, dară nu sărat (...). În Mihalcea se spune că după ce a fost clocit 9 zile subsuoară, să-l puie şi sub prag, să mai steie 9 zile, şi apoi iese" (*idem*).
→ *argint*; *cocoş*; *deochi*

CONTRASOLOMONAR „Uneori, solomonarii se supără din nimica toată sau ascultă de sfaturi răuvoitoare şi pedepsesc prea aspru sate nevinovate pentru o vorbă rea a unuia. Atunci oamenii, ca să alunge năpasta de pe capul lor, cer ajutorul oamenilor meşteri. Aceştia au fost şi ei pe vremuri solomonari, dar trecându-le vremea şi statornicindu-se în satul lor, au rămas numai cu ştiinţa şi înţelepciunea solomonărească. Cunoscând astfel toate tainele solomonăritului, ei ştiu să le frângă puterea" (Olinescu, 345-346). „Poporul crede că cel ce a învăţat solomonăria şi astfel a devenit solomonar nu rămâne viaţa întreagă solomonar, ci numai până îi ies anii. Atunci apoi încetează de a mai fi solomonar, dar în schimb ştie şi cunoaşte toate tainele solomoniriei, şi aşa ştie să le frângă puterea – îs mai tari decât solomonarii" (Gherman, 148). Un astfel de contrasolomonar când vede că se apropie furtuna şi prin nori zăreşte balaurul, se desculţă, pune jos încălţămintele cu talpa în sus şi „stă mare"– stă în picioare – pe ele, apoi îşi întoarce

pălăria şi aşa şi-o pune pe cap; ia 4 furcuţe, le implântă în 4 părţi ale lumii făcând semn în aer şi zice: „Trage-te în alte părţi, Simioane“. În alte situaţii, contrasolomonarul, când vede că vine grindina, ia în mână un fier, cu acesta face cruce asupra norilor şi spune: „Cu crucea te opresc;/ Dacă eşti nor necurat,/ Să te duci pe munţi pustii,/ Dacă eşti curat/ Să vii!“

COPAC; DUHURI ALE COPACILOR La slavii de sud se credea că fiecare copac avea duhul lui. Era interzisă tăierea copacilor bătrâni, în care locuiau astfel de umbre, încălcarea interdicţiei ducând la moartea imediată a vinovatului sau la îmbolnăvirea lui. Pentru a îmbuna spiritele, când era nevoie să se doboare un astfel de copac, se tăia, pe buturugă, ca jertfă, capul unei găini (Ciauşanu, 260-261). Pe lângă interdicţia de a tăia copaci bătrâni, scorburoşi (la ruşi, polonezi, greci, malaiezieni, japonezi), credinţele menţionează anumiţi arbori, supuşi cu deosebire interdicţiilor. Românii cred că fiecare arbore are duhul lui; dacă duhul este bun, copacul poate fi tăiat fără nici un fel de problemă. Dacă duhul este rău, şi copacul va da un lemn „rău“, cu care nu era bine să clădeşti o casă (credinţă întâlnită şi la francezi, germani; Ciauşanu, 232).
Credinţa în duhul arborelui văzut ca un spirit protector (apărută, probabil, în urma transformării reprezentărilor privitoare la spiritele morţilor – **strămoşi** protectori care locuiau în arbori, păduri etc.) este larg răspândită. În multe alte părţi în lume există obiceiul sădirii unui arbore la naşterea unui copil. Este vorba, de fapt, de un fel de înfrăţire, consubstanţiere a omului cu strămoşii protectori, subliniind legătura neîntreruptă dintre generaţii. În Africa, de exemplu, când doi copii se nasc în aceeaşi zi, oamenii sădesc doi arbori de acelaşi soi şi dansează în jurul lor. Se crede că viaţa fiecăruia dintre copii este legată de viaţa câte unuia dintre cei doi arbori Dacă arborele moare sau este doborât, copilul va muri în curând (Frazer, 1980, V, 122).
Credinţa în duhurile arborilor ca spirite protectoare a apărut la un alt nivel de evoluţie a mentalităţilor. Papuaşii credeau că dacă un anumit arbore s-ar întâmpla să fie tăiat, ar pieri şi ei (Eliade-2, 1992, 284). Siamezii aduceau ofrande copacilor înainte ca aceştia să fie tăiaţi, crezând că nimfele – mamele copacilor – se puteau transforma în genii bune, protectoare ale construcţiilor ridicate din aceste lemne (Tylor, 373). În Filipine, fiecare sat posedă arborele său sfânt, în care îşi au lăcaşul sufletele strămoşilor morţi. Se ofereau daruri arborelui, crezându-se că orice vătămare a lui ar aduce nenorociri asupra satului (Frazer, 1980, I, 243). La populaţia miao-kia, o populaţie băştinaşă din sudul şi vestul Chinei, la intrarea în fiecare sat se află un arbore sfânt, şi locuitorii cred că în el sălăşluieşte sufletul primului lor strămoş, care le hotărăşte soarta (*idem*, 243-244). Indienii tlinkit credeau că cei ce au murit de moarte bună se instalau în

ramurile groase ale copacilor bătrâni (Ciauşanu, 181). Unele triburi australiene considerau sacri anumiţi arbori, în care credeau că s-au transformat strămoşii lor. Ei vorbeau despre aceşti arbori cu respect şi aveau grijă să nu fie tăiaţi sau arşi. Asemănătoare este şi credinţa întâlnită la chinezi, după care copacii care cresc pe morminte sunt identificaţi cu sufletele celor răposaţi (Frazer, 1980, I, 242-243).
Cele mai multe credinţe explică originea diverselor spirite malefice ca fiind sufletele morţilor înainte de vreme, neavând o legătură directă cu spaţiul care le va deveni mai târziu mediu de viaţă. În Coreea, sufletele celor care mor de ciumă sau la marginea drumurilor, ori cele ale femeilor care pier în patul de lăuzie îşi aleg totdeauna reşedinţa în arbori (Frazer, 1980, I, 243).

COSMOGONIE POPULARĂ Specific cosmogoniei populare româneşti este mitul celor doi creatori, preexistenţi. Natura opusă a celor doi demiurgi (surprinsă până şi de numele pe care le purtau – Fârtat/ Nefârtat) încă de la început este conturată, fiecare fiind însărcinat asfel cu crearea şi stăpânirea unui univers specific: „Înainte de facerea lumii, când nu era încă nici pământ, nici soare, nici lună, nici stele, ca acum, nu se vedea decât o apă nemărginit de mare pe care umblau încoace şi încolo Dumnezeu şi cu dracul. Şi dracul îi zicea lui Dumnezeu, de câte ori vorbea cu dânsul, *Fârtate*, iar Dumnezeu îi zicea dracului *Nefârtate*“ (Candrea, 1928, 59).
Mitul gemenilor este ilustrat foarte bine de natura celor doi fraţi creatori. Aşa cum îi înfăţişează multe mitologii, unul dintre cei doi fraţi are o natură demonică pregnantă (de aici împăcarea cu ideea morţii unuia dintre ei, care trebuia să ia cu el în mormânt tot răul existenţei lor duale, nefireşti).
Întrebarea pe care ne-o punem este care dintre cei doi creatori este purtătorul demonismului? Creştinismul a tranşat foarte hotărât această problemă, făcând din fratele cel bun, Fârtatul – Dumnezeu –creatorul prin excelenţă, întruparea binelui originar, în diavol transformându-se Nefârtatul, demiurgul ratat, aşa cum se vede din legendele care prezintă eşuarea menirii lui creatoare. În continuare vom ilustra – dacă nu chiar inversarea raportului, cel puţin aducerea pe acelaşi plan a celor doi creatori (să nu uităm miturile bogomilice, în care cei doi fraţi gemeni nu erau creatorii prin excelenţă, ci fiii unui Dumnezeu unic).
Se poate observa numărul destul de mare al legendelor în care imaginea lui Dumnezeu este total diferită de cea avansată de creştinism; el este de multe ori neajutorat, având unele idei (de multe ori dracul este mai inventiv), dar incapabil, de cele mai multe ori, să găsească ieşire dintr-o situaţie dată sau, cel puţin, să se descurce singur, aşa că ajutorul pe care i-l dă „neînsemnatul“ drac este de fapt esenţial: „Dumnezeu era mai cuminte ca diavolul, dar nu avea aşa putere ca

diavolul. Odată, Dumnezeu s-a făcut bolnav. Şi venind diavolul l-a întrebat: «Ce ţi-e, Fârtate?» Dumnezeu a răspuns: «Mi-e rău, Nefârtate, mor. Îmi trebuie pământ.» Atunci diavolul, ca să nu-şi piarză pre tovarăşul său, au intrat în fundul mărilor şi au umplut mâinile de noroi. Şi, până au ieşit afară, au pierdut tot din mâini, rămânându-i numai sub unghii. De aceea se vede şi azi, la oameni, su' unghii negru" (Hasdeu, 181). În acest mit remarcăm şiretenia Fârtatului. Conştient de limitarea puterii de care dispune, el profită de sprijinul nelimitat pe care i-l oferă fratele, Nefârtatul, pentru a-şi definitiva proiectele. Pentru aceasta se preface bolnav, obligându-l pe fratele mai puternic să facă singur scufundarea.
În altă variantă a mitului cosmogonic, creatorii sunt în număr de 3, chiar 4 – *Dumnezeu,* **broasca**, **ariciul** şi *albina* –, întâlnind de fapt o amplificare a structurii primare ce cunoştea doi creatori: scufundarea o realizează Nefârtatul sau broasca; „ urzirea", extensia, modelarea pământului o face Nefârtatul sau ariciul (şi aici este de remarcat invidia manifestată de acesta din urmă faţă de „atotputernicul" pretins unic creator, care nu se poate descurca singur în nici unul dintre momentele esenţiale ale actului demiurgic). În plus, mai evidenţiem un alt aspect pe care îl cunoaşte demonismul: aceeaşi şiretenie, mai mult sau mai puţin vădită, ce-i caracterizează de această dată pe mai mulţi eroi ai legendei, şi care ia forme variate. Dumnezeu, considerat a fi atotputernic şi atotştiutor, nu se poate descurca fără ajutorul broaştei. El nu ştie dacă pământul poate fi găsit sau nu, şi pentru aceasta are nevoie de un instrument-ajutor indispensabil.
Suprapunerea unor mituri diferite (păgân şi creştin – porunca de a se retrage adresată apelor; utilizarea puterii instituitoare a cuvântului; imaginea atotputerniciei recunoscute a lui Dumnezeu – de sorginte creştină) creează impresia unei nesincronizări a activităţii creatorilor, care, în disperare de cauză, apelează la vicleşuguri. Astfel, aşa cum am spus, broasca e făcută să coboare în adâncuri pentru a verifica existenţa pământului; albina – cea mai şireată, care, la rândul ei, ştia „că ariciul este şiret", îl păcăleşte pe acesta, aflând care era metoda de a scăpa de surplusul de pământ, de care Creatorul, cu tot talentul lui, nu se putea debarasa. Marele câştigător este Demiurgul, care, cu preţul „colaborării" indirecte cu alţi „creatori" (şi ei preexistenţi – deoarece, în momentul respectiv, universul se afla încă sub apă, departe de a prinde conturul familiar) ţinuţi la distanţă, într-o poziţie de subordonare: „Mai înainte de a fi fost pământul, era numai apă. Dumnezeu a chemat pe broască şi i-a zis să se ducă în fundul apei şi să vadă dacă este pământ. Broasca a ascultat ce a zis Dumnezeu şi s-a dus în fundul apei şi a găsit acolo pământ, aducând şi lui Dumnezeu în gură, spunându-i că în fundul apei este mult. Dumnezeu a poruncit apelor să se

retragă şi să iasă pământul deasupra. Apele au ascultat porunca lui Dumnezeu şi s-au tras în lături şi pământul stă deasupra apelor mereu până la vremea de apoi. După ce Dumnezeu a făcut pământul, i-a mai rămas o ţârişoară cu care nu ştia ce să facă şi a chemat pe albină pe care a trimis-o la arici. Albina, plecând să întrebe pe arici, l-a găsit într-un bordei, căruia-i spune ce i-a zis Dumnezeu, dar ariciul a răspuns că nu ştie nimic. Albina, ştiind că ariciul este şiret, n-a plecat îndată, ci s-a pitit după coşul bordeiului. Ariciul, crezând că albina a plecat, zice: «Bine, şi cu Dumnezeu ăsta, el mai puternic decât mine şi mă întreabă tot pe mine ce să facă cu pământul ce i-a mai rămas. Ia, să facă şi el munţi şi dealuri.» Albina, zbâr… de după coş şi fuga la Dumnezeu, căruia-i spune ce a zis ariciul. Dumnezeu îndată a făcut munţi şi dealuri"(Fochi, 79). În alte mituri, imaginea Demiurgului atotputernic şi atotştiutor este la fel de afectată, fiind pusă sub semnul unei duble erori: „Dumnezeu a greşit şi a făcut pământul prea mare şi, neştiind ce să facă, a trimis la arici să-l întrebe" (Fochi, 79-80).

Un alt nivel la care se conturează caracterul activ al Nefârtatului şi suficienţa, automulţumirea lui Dumnezeu, este cel al creării unor elemente esenţiale ale universului cunoscut astăzi. La iniţiativa dracului sunt făcute soarele şi luna, casa, moara etc. –, pentru a nu menţiona decât câteva dintre creaţiile începute de diavol : „Dumnezeu făcuse pământul şi zâmbea mulţumit de isprava lui. Dracul însă tot bombănea nemulţumit şi cârtea mereu. Peste întreaga lume plutea încă bezna întunericului şi lumină încă nu era. Dumnezeu, desigur, putea să meargă unde vroia El, pentru că privirile lui străbăteau toate întunecimile, chiar şi în sufletul diavolului. Dracul însă se tot plângea că orbecăie ca orbul prin smârcuri şi viroage, împiedicându-se la tot pasul.

«De ce nu faci, Doamne, lumină, să vedem şi eu şi toate vietăţile pământului, pe unde călcăm şi să putem deosebit şi noi o zi de alta?»" (Olinescu, 53).

→ *dualism cosmogonic*; *gemeni*; *mit*; *nefiresc*

COŞMAR Chinuirea victimelor de către personajele mitologice nu are loc numai în afara spaţiului ferit al locuinţei. Chiar în casă, noaptea, acţionează o serie de duhuri, având, de regulă, funcţii malefice (**duhuri ale casei**, **zburătorul**, **duhuri ale apei**, **vrăjitori** etc.) –, toate putând fi subsumate unui singur predicat – personificare a coşmarului, în sens larg. Oamenii sunt presaţi, sugrumaţi în somn, loviţi, ciupiţi, dezveliţi, li se trimit vise înfricoşătoare, neliniştitoare, care le tulbură somnul, sunt chinuiţi de insomnie etc. Ca de obicei, aceste torturi sunt explicate tot ca rezultat al încălcării unor prescripţii mai generale, nu neapărat cu valoare strict rituală, cât, mai ales, igienică: să nu dormi pe partea stângă, pe spate, lângă prag

etc. (Zabâlin, 246). Tot ca o variantă a acestui predicat poate fi considerată şi predispoziţia personajelor mitologice pentru legături sexuale cu oamenii, întâlnită la aproape toate tipurile de duhuri.
În unele cazuri, coşmarul era prilejuit de o încălcare a teritoriului, de incursiunea în spaţiu demonic. Noua construcţie trebuia astfel să fie purificată, trebuia să fie luată în posesie prin diferite ritualuri ce aveau ca scop izgonirea duhurilor „străine", care puteau tulbura liniştea noilor locuitori: „În casă nouă nu intri şi mai cu seamă nu dormi până ce nu s-a făcut slujbă; altfel te poceşte lucrul slab". Trebuia purificată construcţia, deoarece se credea că în ea şi-ar fi putut face joc *măiestrele* sau *lucrul slab*, care umblă de preferinţă prin casele nelocuite. De altfel şi într-o casă care a stat goală multă vreme nu se intra fără slujbă, ca nu cumva să-şi fi făcut acolo culcuş lucrul slab şi să visezi urât noaptea (Butură, 1992, 276-277). Slavii cunosc chiar o personificare a coşmarului: *mara*. Nu duhul casei, nu diavolul etc. trimit visele urâte, ci un demon specializat, venit pe lume „special" cu această funcţie: „ Mara s-a făcut dintr-un om. O femeie era naşa copilului nou-născut al vecinei sale. Când se întorcea acasă de la încheierea ceremoniei botezului, ea a uitat numele copilului, pe care l-a numit după bunul ei plac: Mara. De atunci sufletul acestui copil a început să umble prin lume şi să sperie copiii" (Sannikova, 1990, 118-119). În afară de insomnia provocată copiilor, Mara – pentru că este într-adevăr o personificare a demonismului nocturn – îi presează în somn pe tineri, asemenea zburătorului. De ea nu scăpă nici animalele de pe lângă casă. Calul pe care ea l-a călărit noaptea are pe piept semne lăsate de picioarele acestei fiinţe; tot ca o marcă a chinuirii omului sau a animalului îndrăgit sau pedepsit de duh se remarcă prezenţa şuviţelor de păr împletite, aşa cum se întâlnesc şi în povestirile despre duhurile casei. Ea nu va intra în grajd, dacă acolo este agăţată o coţofană moartă (Kracikovski, 203).
(fr. *cauchemar*, engl. *nightmare*, germ. *Mahr*, norv. , danez *mara, mare* etc.).
→ *insomnie*; *zburător*

CRĂCIUN În afară de dimensiunea temporală a Crăciunului – sărbătoare păgână şi creştină, grevată pe momentul sacralizat al solstiţiului de iarnă – cu precădere mitologiile popoarelor slave au dezvoltat imaginea concretă, ipostazierea maleficului ce caracteriza intervalul de timp cuprins între Crăciun şi Bobotează – perioada celor douăsprezece zile (să nu uităm că o perioadă la fel de periculoasă, simetrică, era cea cuprinsă între 24 iunie şi 4 iulie) acum era momentul când duhurile rele bântuiau nestăvilite, când întregul univers retrăia clipele haosului priomordial).
Sporadic, în credinţele româneşti Crăciun este reprezentat de obicei ca un om bătrân, care vine călare pe un cal alb, şchiop (Brătulescu, 175). Aşa

cum am mai spus, la slavi se observă un întreg complex de practici şi reprezentări ce atestă demonismul termenului, pus în legătură directă cu demiurgul nefast. Astfel, *Crăciun/Karaciun*, *Korociun* (etimologic este apropiat de *krt, ciort* „drac, diavol“) apare ca o divinitate a iernii şi a morţii, în cinstea căreia erau celebrate sărbători în preajma solstiţiului de iarnă, ale cărei reminiscenţe sunt întâlnite şi la alte popoare (rom. *crăciun* „sărbătoare, colac“; pol. *kraciun* „colac“; bulg. *kraciun, kraciuneţ* „ziua Crăciunului“; slovaci „denumirea sărbătorii Crăciunului“; maghiari *Korocsony* etc.; Tokarev, 1957, 105).
→ *kallikanzaroi*; *karakongiolî*; *koliada*; *timp sacru*

CULOARE Culoarea reprezintă un criteriu de primă importanţă în constituirea legilor similitudinii. Dacă forma, dimensiunea, numărul obiectelor putea varia în anumite cazuri, fiind practic insesizabile în ansamblul ritului, culoarea era elementul care însuma expresiv cel mai bine trăsătura sau trasăturile fundamentale ce decurgeau din logica magiei. Distingem în primul rând transferul ce se realiza de la un obiect la altul, de la un obiect la potenţialul bolnav prin intermediul culorii (era necesară şi activizarea principiului contagiunii): „Unii oameni nu mănâncă gălbănuş, că li-i frică să nu se îmbolnăvească de gălbănare“ (Gorovei, 1995, 101). „Femeia însărcinată să nu umble cu ceară în sân, căci copilul ce se va naşte va fi galben la faţă toată viaţa“ (Candrea, 1944, 297). Cu toate acestea, reprezentările legate de elementele care participau nemijlocit la actul magic erau, în virtutea principiului ambivalenţei (*coincidentia oppositorum*), contradictorii. Astfel, dacă ceara era considerată un element periculos, care îşi putea pune amprenta negativ pe exponenţii umani, mai ales în anumite momente încărcate de sacralitate, ea putea fi întâlnită, firesc, şi în practicile terapeutice: „Ceara, fiind galbenă, se descântă de gălbinare şi se dă de băut bolnavului într-un pahar de ceară. Uneori în acest pahar de ceară se pune şi un galben“ (*idem*, 297). Pentru a trata pe cineva de gălbinare (am văzut că icterul, „gălbinarea“, se datora contaminării cu obiecte şi substanţe de culoare galbenă), se aplica, evident, principiul *similia similibus curantur*: „Se leagă copilului marţi seara un fir de mătase neagră în jurul gâtului; alt fir de mătase, de aceeaşti culoare, se leagă în jurul unei tufe de trandafiri din grădină; miercuri dimineaţă se schimbă aceste două fire, şi copilul trebuie să se vindece“ (Candrea, 1944, 297).
În cazul în care se doreşte evitarea oricărei confuzii în legătură cu destinaţia instrumentului magic utilizat, transferul se realiza prin înlocuire – elementul bolnav trebuia să ia calităţile celui sănătos (aici, culoarea roşie): „În unele părţi, bolnavul (de gălbinare) poartă la gât o săptămână un fir galben şi

apoi îl schimbă cu un fir roşu; bea apă de pe un galben şi îl poartă la gât“ (Leon, 133). Alteori, actul magic se caracteriza printr-o complexitate deosebită, care se impunea în cazul în care boala nu putea fi îndepărtată prea uşor. În exemplul de mai jos, pe lângă funcţionarea principiilor enunţate, actul magic definitoriu este cel al *privitului ritual*. Prin intermediul forţei privirii, bolnavul însuşi acţiona asupra bolii, expulzând-o în elementul care-i era caracteristic (termenul comun ne plasează tot în plan cromatic): „Se zice că dacă un om care are gălbinare va pune o mreană într-un lighean de aramă cu apă şi se va uita drept în ochii ei, mreana respectivă îndată piere, şi după aceea devine atât de veninoasă, că numaidecât trebuie să se îngroape în pământ, ca să nu se atingă cineva cu mâna de dânsa; căci atingându-se, îndată se învenineză. Omul însă care s-a uitat în ochii ei, nu mult după aceea, se vindecă de gălbinare“ (Marian, 1903, 56).

CURCUBEU O altă reprezentare spaţială sacră este legată de curcubeu. În mitologia nordică, împărăţia lui Odin comunică cu pământul prin puntea curcubeului (Lăzărescu, 224). Finlandezii numesc curcubeul „arcul zeului Tiermes“, cu care acesta îi omora pe vrăjitorii care doreau moartea oamenilor (Tylor, 137). La unele popoare primitive, curcubeul era considerat ca o plasă, uriaşă întinsă de un spirit puternic şi rău pentru a le putea prinde sufletele (Uliu, 22). Indienii sud-americani din bazinul Amazonului consideră că ziua, sub aspectul curcubeului, se vede un balaur, noaptea apărând ca o gaură neagră în Calea Lactee (Tokarev, 1991-1992, I, 469). Peruvienii primitivi priveau cu atâta veneraţie curcubeul, încât rămâneau tăcuţi până când fenomenul dispărea complet de pe cer (Uliu, 22). În unele legende româneşti, curcubeul marchează **hotarul** dintre cele două lumi, este chiar mijlocul lumii (Brill, 1994, I, 244). *Naga*, şarpele cu 7 capete, era, la khmerii din Cambodgia, simbolul curcubeului, considerat ca o punte magică pe care se ajunge la lăcaşul zeilor (Chevalier-Gheerbrant, II, 329). În Noua Zeelandă, se credea că drumul căpeteniilor dispărute, spre noul lor lăcaş, de după moarte, este acelaşi curcubeu (Uliu, 23). La şvabi şi bavarezi, sfinţii trec prin poarta curcubeului din cer pe pământ. La ruşi, exista credinţa că fenomenul curcubeului este o rază de lumină ce cade pe pământ când Sf. Petru deschide poarta cerului (*idem*). Legătura sa cu cele două lumi este explicată şi în credinţele conform cărora curcubeul completează necesarul de apă din cer, coborând pe pământ şi sorbind apă din sursele terestre (la români Muşlea-Bârlea, 50, 150; la francezi, Sébillot, I, 89-90). Fiind un astfel de mesager, el este înzestrat cu o serie de puteri supranaturale, însăşi apariţia sa, dar şi contaminarea zonei din jur fiind manifestări ale sacrului. Estonii credeau că arcele de curcubeu sunt capul unui bou uriaş, aplecat

într-un râu/lac pentru a se adăpa (Uliu, 19). La români, „pe curcubeu se scoboară balaurii din cer să bea apa din iazuri“ (Chiţimia, 109).
Strânsa legătură a curcubeului cu producerea ploii, el fiind interpretat ca o ipostaziere a diverselor fenomene meteorologice legate de aceasta este surprinsă şi în o serie de credinţe din Asia Centrală şi de Nord. Astfel, se spune că orice curcubeu este o cămilă mare, pe care o călăresc 3 persoane; prima bate o tobă (tunetul), a doua flutură o eşarfă (fulgerul), iar cea de-a treia trage cămila de căpăstru, făcând ploaia să curgă şiroaie din gura ei (Uliu, 20). La finlandezi şi laponi, se consideră că duhul pădurilor sălăşlueşte prin copaci, iar Zeul tunetului, arcaş neîntrecut, îl caută pentru a-l omorî. Curcubeul reprezintă dâra săgeţilor pe care le aruncă zeul, iar, în unele variante, sunt pur şi simplu fulgerele (de aici şi imaginea legată de „săgeţile de piatră“=armele primitive). În Australia Centrală, aborigenii din tribul Kaitish credeau că fiul ploii – curcubeul – se aşază cu spatele spre cer şi, cu respect filial, îl sprijină pe tatăl său pentru a nu cădea pe pământ. De aceea, dacă vremea era secetoasă şi ploaia era, evident, dorită, ei încercau să-l vrăjească prin farmece pe fiul-curcubeu, pentru ca el să plece şi ploaia să cadă abundent (*idem*). La indienii shoshoni, firmamentul era o cupolă gigantică de gheaţă de care curcubeul – un şarpe uriaş – se freacă cu spinarea. Particulele mici de gheaţă îndepărtate prin frecare cad pe pământ sub formă de ninsoare – iarna, sau sub formă de ploaie – vara.
Se spune, de asemenea că cine bea apă dintr-un loc cu curcubeul (Gorovei, 1995, 71) sau trece pe sub el (Sébillot, I, 110) îşi poate schimba sexul, fiind o lună bărbat, alta femeie. În unele cazuri, transformarea este accidentală: „Curcubeul e om, el trage apa în cer de plouă. Curcubeul bea apă prin inel. De este vreun om aproape când bea, îl trage şi-l sloboade de celălalt capăt; atunci acel om e o lună bărbat şi o lună femeie şi cunoaşte orice în stele“ (Niculiţă-Voronca, 868). Cu toate acestea, „oamenii fug de apropierea curcubeului, căci operaţia zisă e legată cu mare durere“ (Muşlea-Bârlea, 154). Reprezentări legate de această credinţă se întâlnesc şi la bulgari, sârbi, ucraineni, greci, germani, indieni (Vakarelski, 488; Tolstoi, 1976, 60). La bulgari, dacă o femeie care până atunci născuse doar fete bea apă din locul de unde „bea“ apă curcubeul, după aceea va putea naşte doar băieţi (Tolstoi, 1976, 61). În Boemia, se spune că această operaţiune o pot face doar fetiţele până la vârsta de şapte ani (Uliu, 26).
Modificările produse în cazul trecerii pe sub sau prin curcubeu sunt variate: pe lângă schimbarea sexului, transferul presupunea şi dobândirea unor calităţi deosebite: „O fată spăla cămeşile la pârâu şi curcubeul a tras-o şi a slobozit-o tocmai de cea parte. Fata nu ştia altă limbă decât italieneşte; cu mare greu s-a găsit un italian şi a înţeles-o şi au trimis-o în ţara ei

(Niculiţă-Voronca, 868). Schimbarea sexului este însoţită şi de primirea unor puteri supranturale: „Cel ce-şi schimbă sexul ar fi şi năzdrăvan“ (ştiutor al viitorului). Alteori, se crede că aceleaşi efecte se obţin şi dacă treci pe sub curcubeu (la francezi, maghiari – Sébillot, IV, 110; Dömötör, 228). Mulţi cred că acest gest magic nu este suficient, trebuie să te dai şi peste cap – o dată sau de trei ori. În alte cazuri, practica magică prin care era posibilă metamorfozarea cunoştea un adevărat ritual: „Cine merge călare pe porc unde bea curcubeul apă, şi se dă de trei ori peste cap, se face o lună băiat şi o lună fată. Şi care femeie îngreunată va merge în genunchi până unde bea apă curcubeul să zică Tatăl nostru de trei ori şi să bea apă mai la vale; copilul acela ce-l va face are să fie o lună fată şi o lună băiat şi are să ştie tot ce-i pe lume, are să fie năzdrăvan“(Niculiţă-Voronca, 868).

În strânsă legătură cu prezenţa unui personaj mitologic, bulgarii cred că acest fenomen atmosferic, curcubeul, este brâul **samovilelor** (Tolstoi, 1976, 69). Tot ca atribut al unui zeu sau personaj demonic este privit curcubeul şi în alte credinţe: la galezii din antichitate, curcubeul era tronul zeiţei Ceridwen. La groenlandezi el era brâul lat şi policrom al hainei Marelui Zeu (Uliu, 20). La slavi, curcubeul este privirea aruncată spre cer de o zână despletită, care stă la unul dintre capetele arcelor; ea este aducătoare de moarte sau chiar ia minţile oamenilor (în particular pe ale nou-născutului, dacă apare în momentul naşterii acestuia (*idem*, 22). Dar există şi credinţa conform căruia dacă la naşterea unui copil apare pe cer curcubeul, aceasta este o circumstanţă favorabilă; se zice chiar că din acel copil va creşte un „om însemnat“(*idem*). Sârbii spun despre curcubeu că el bea apă în principal din apropierea morilor şi de aceea nu e bine să te scalzi în acele locuri. Pentru a nu te contamina de sacralitate, se spune că nu este bine să arăţi cu mâna sau cu degetul spre curcubeu. Se spune că cel care arată spre curcubeu poate fi lovit de trăsnet, poate să-şi piardă degetul sau mâna, sau se poate îmbolnăvi de ulcer (*idem*, 26). Ruşii spun atunci când văd un curcubeu pe un cer însorit că undeva se îneacă sau s-a înecat cineva. Slovenii spun, la apariţia curcubeului şi a ploii cu soare, că se face o nuntă de ţigani sau, după credinţele poloneze, o vrăjitoare face unt (Tolstoi, 1976, 60, 61; Azim-zade, 78). La triburile negrito semang, curcubeul este un şarpe piton. Din când în când el se furişează pe firmament pentru a se îmbăia. Când îşi răstoarnă apa din baie, pe pământ cade ploaia soarelui, o apă extrem de periculoasă pentru pământeni. Tot nefast şi la incaşi, curcubeul este un şarpe ceresc. Luat în grijă de oameni pe vremea când nu era decât un viermişor, el a căpătat, tot mâncând, proporţii uriaşe. Oamenii au fost nevoiţi să-l ucidă, pentru că el pretindea să se hrănească cu inimile lor (Chevalier-Gheerbrant, I, 422).

Apariţia curcubeului poate trimite la diferite interpretări: francezii spun că el apare deasupra casei unei persoane decedate; când el este visat, iar dedesubtul lui se află persoana respectivă, acea persoană va fi la grea cumpănă sau chiar va muri (Sébillot, I, 116). Dacă curcubeul va „cădea“ pe o casă, familia respectivă (sau numai unul dintre membrii ei) va suferi o nenorocire. În evul mediu german, se credea că, cu 40 de ani înainte de sfârşitul lumii, nu se va mai arăta nici un curcubeu. De asemenea, cărţile de vise susţin că atunci când cineva visează că a observat un curcubeu, persoana respectivă va pierde sau va primi ceva, depinzând de locul unde a fost văzut curcubeul, la vest sau la est (Uliu, 22). Românii cred că primăvara, când apare pentru prima dată şi culorile lui sunt limpezi, anul va fi cu belşug. La fel, predominarea culorii albe indică secetă, a acelei verzi că se va face mult grâu; când predomină galbenul, va fi mult porumb etc. (Muşlea-Bârlea, 153). Această credinţă este reflectată şi în folclorul copiilor:„Curcubeu, curcubeu,/ Ai culori ca brâul meu/ Şi bei apă din pârău/ Şi mă fă pe min' flăcău!/ Şi bei apă turburată,/ Şi mă fă pe mine fată!“Ştiucă, 69). De fapt, se pare că la început, Iris – personificarea curcubeului – a fost mai degrabă o zeiţă a vântului, a ploii, ea fiind cea care încărca norii cu apă din lacuri şi râuri pentru ca ploaia să cadă din nou pe pământ şi să ajute la belşugul recoltelor. În Grecia antică, ţăranii venerau curcubeul, pentru că vedeau în apariţia sa semne ale prosperităţii: predominanţa culorii roşu semnifica un an bun pentru struguri, verdele dădea informaţii asupra recoltei de măsline pentru ulei, abundenţa albului pronostica o recoltă bogată în grâu (Uliu, 17). La chinezi, se credea că atunci când un stat este în pericol să piară, cerul îşi schimbă faţa şi apare un curcubeu. La triburile negrito andaman, curcubeul reprezintă tam-tamul spiritului pădurii, iar apariţia sa vesteşte boală şi moarte. La vietnamezi, curcubeul, Börlang Kang, este de origine sinistră – dacă-l arăţi cu degetul, el poate aduce lepra (Chevalier-Gheerbrant, I, 422). La unele triburi africane există şi astăzi credinţa că, după ploaie, Marele şarpe (curcubeul) iese din ascunziş pentru a se hrăni, şi nefericita fiinţă pe care o va întâlni va fi devorată. De aceea copiii nu erau lăsaţi să iasă din colibe sau din case când apărea curcubeul pe cer (Uliu, 19).

Locul în care curcubeul atinge pământul este marcat într-un fel sau altul: se spune că acolo se află o comoară (la francezi – Sébillot, I, 110) sau că de unde bea el se găureşte piatra (la români – Muşlea-Bârlea, 152), sau se usucă arborii (la francezi – Sébillot, I, 110). După unele credinţe, curcubeul ar rezulta chiar din reflectarea razelor solare pe obiectele de aur de la picioarele lui. Se mai spune că îngerii, care se urcă pe curcubeu spre cer, lasă să le cadă (sau pierd pe drum) mici farfurioare sau discuri de aur, pentru a-şi uşura zborul. Exista credinţa că, dacă din aceste vase se va

bea, acest lucru ajuta la vindecarea copiilor şi la alinarea durerilor facerii. Mai mult, se afirma chiar că, dacă cineva vinde un astfel de obiect, va fi pedepsit şi va rămâne mut pentru tot restul vieţii (Uliu, 27). Alţii spun că aceste obiecte de aur s-ar găsi într-o pălărie sau într-un pantof de uriaş. Pălăria sau pantoful uriaşului conţine farfurioare din metale obişnuite, care se transformă în aur când cineva găseşte locul lor. Alte credinţe leagă existenţa acestor vase de aur de sacralizarea spaţiului respectiv, considerându-le ca pe nişte sorburi prin care este aspirată apa de sufletele celor ajunşi în rai (*idem*). Unii ţigani cred că, dacă în ziua de Rusalii cineva găseşte un capăt al curcubeului şi se urcă pe el, va deveni bogat şi nu va mai fi bolnav niciodată (*idem*). Sârbii cred şi ei în existenţa unui curcubeu dublu – unul care se sprijină de pământ, altul de cer. Astfel, prevestirea recoltei are aplicabilitate nu numai pe pământ; după aceleaşi semne se poate afla şi situaţia recoltei pe lumea cealaltă (Tolstoi, 1976, 64). Dimpotrivă, românii spun: „Când Domnul vede că trebuie ploaie multă, porunceşte să se facă încă un curcubeu; şi acesta, mai slab, se poate vedea deasupra celui dintâi“ (Papadima, 25). Alteori, curcubeul secundar ar fi o încercare nereuşită a Satanei de a-l întrece pe Dumnezeu. De aici este posibil să vină denumirea acestuia de „arcul diavolului“ (la arabi, germani – Uliu, 23).

CUŢIT Cuţitul este întrebuinţat în diverse **descântece**, în calitate de element de prim rang în recuzita **descântătoarelor**. El se învârte în jurul locului unde este localizată boala, se atinge cu el sau se face cruce cu el, se înfige în pâine caldă. Se pot întrebuinţa şi două cuţite încrucişate.Cuţitul „cununat“ (care a stat în brâul mirelui sau în sânul miresei când s-au cununat la biserică) are o importanţă deosebită în ritualul descântecelor.
Într-un descântec „de pus cuţitul“ sunt activate circumstanţele consacrării instrumentului magic: „Cuţit alămit,/ De nouă ţigani alămat,/ De nouă popi cununat,/ De nouă oameni tăiat,/Cumpărat din Ţarigrad“ (Gorovei, 1990, 144). În alte cazuri, cuţitul furat sau găsit era valorizat pozitiv: „De ursit se face cu coasă de furat, cu secere de furat, cu cuţit de furat, cu ace de furat, că atunci e tare de leac“ (Niculiţă-Voronca, 531). Sau: „Ca să scape de friguri, bolnavul se duce duminică dimineaţă la fântână, cu o oală nouă şi cu un cuţit de găsit, nu vorbeşte nici la dus, nici la întors, şi nici în urmă nu se uită, umple oala cu apă, pune cuţitul în cruciş pe oală, face trei cruci şi zice în gând: «Când păgubaşul o mai pune mâna pe cuţitul ăsta, atunci să mă prindă frigurile pe mine» “ (Gorovei, 1990, 132).
Dacă cineva simte numai împunsături de cuţit (junghiuri) în întreg trupul, la inimă sau la cap, aceluia „ i s-a pus cuţitul“. Cuţitul este vrăjit cu o incantaţie magică, fiind menit (ursit sau sorocit) unei persoane sau unei

operaţii. Apoi este înfipt în pământ, după uşă, în grindă, într-un lemn de alun, într-un pui de găină viu, într-o broască sau într-un om făcut din pământ etc. Ciobanii îşi înfig cuţitul în propriul lor ciomag. Cuţitul este ţinut înfipt atâta timp cât se doreşte chinuirea duşmanului. Dacă se doreşte moartea acestuia, nu se mai scoate. Iată în acest sens şi o mărturie din secolul al XV-lea: „În dosul casei am o grădină; e lipită de grădina vecinei. Într-o zi am văzut că cineva croise, nu fără stricăciuni, o trecere prin grădina ei şi a mea. M-am plâns vecinei, supărându-mă un pic, drept să spun mai mult de pagubă decât de trecerea aceea(…) Vecina, furioasă, a plecat bodogănind ceva. După câteva zile, „numai ce simt nişte dureri de burtă cumplite şi nişte junghiuri dinspre stânga spre dreapta, de parcă mi-ar fi străpuns cineva pieptul cu două săbii sau cuţite». Or, vecina perversă pusese sub pragul duşmancei sale «o păpuşă de ceară lungă de-o palmă, străpunsă din toate părţile, cu coastele străbătute de două spelci chiar pe locul dinspre dreapta spre stânga şi dimpotrivă simţeam junghieturile acelea(...) Mai erau acolo şi nişte săculeţe cu fel de fel de grăunţe, seminţe şi oscioare» “ (Delumeau, I, 86).

Cu valoare de *omen*, cuţitul putea oferi informaţii referitor la însănătoşirea bolnavului. În acest scop, cuţitul care se foloseşte în descântec se înfige în pământ după uşă sau în altă parte. După ce se descântă „de junghi“, de exemplu, cuţitul se înfige în pământ, unde este lăsat 3 zile; dacă este ruginit când este scos, este semn că bolnavul nu se va vindeca.

Cei care se tem că pot fi victimele unor vrăji pun noaptea sub cap un cuţit cu vârful în afară. Obiectele utilizate în acest caz pot fi mai multe (*vătrai*, *topor*, *cuţit* şi *mătură*), pentru ca, prin potenţarea valorii fiecăruia, să se obţină protecţia sigură. Se spune că mătura şi vătraiul „alungă“, iar toporul şi cuţitul „taie“farmecele.

„În groapă, când sunt gata să toarne pământ peste mort, pun la picioare un fus, iar la cap un cuţit sau dimpotrivă, şi zic: «De-o veni strigoiul de la răsărit, să se înţepe în cuţit; iar de-o veni de la apus, să se înţepe-n fus»“ (Candrea, 1944, 150). „Cuţit dacă pui noaptea sub cap, cu vârful afară, nu se pot apropia farmecele, vin până aproape şi fug“ (Niculiţă-Voronca, 578).

Cuţitul îşi dezvăluia valenţele benefice şi dacă îşi începea acţiunea de purificare după ce răul începuse să se manifeste: prin simpla înfigere în pământ el putea opri grindina care se abătuse asupra satului etc.

Se putea „întoarce“ şi acţiunea malefică a umanului – vraja: „La povestitoare se mâncau tare câinii, au fost călcat în nişte fapturi, aruncate să calce cei din casă, ca să se facă huit, trai rău în casă şi s-au început ei a se mânca. Un om străin a văzut, a scos iute cuţitul şi l-a pus în pământ şi pe loc câinii s-au liniştit“ (Niculiţă-Voronca, 577, 578).

În cazul în care elementul demonic este materializat sub forma bolii, şi asupra lui se putea acţiona tot în acelaşi fel (este anihilat atât instrumentul, cât şi expeditorul): „Un om din Horodnic a mers la o fată care era bolnavă de junghiuri, îi făcea alta pe ursită. Omul a cerut un cuţit şi un fir de usturoi şi-a vârât vârful cuţitului prin usturoi, înfigându-l în scândura patului. Pe loc a început a curge sânge din pat, iar duşmanca ce-i făcuse în ceasul acela a murit“ (*idem*, 581).

→ *metamorfoză*; *obiecte magice*; *vrăjitor*

D

DEMON Demonii (gr. *daimonion* „forţă divină, demon“; *daimon* „divinitate“; lat. *daemon* „spirit“) sunt spirite binevoitoare sau nefaste, asimilate mai târziu duhurilor, de obicei rele, întrupări ale nenorocirilor, ale bolilor, ale forţelor malefice în general (când, de cele mai multe ori, au fost asimilaţi de spiritele protectoare ale diferitelor regiuni).
Reprezentările omului primitiv, cele care pun în centrul lor existenţa şi caracteristicile acestor tipuri de spirite, sunt un rezultat al gândirii animiste. Ca etapă a gândirii prereligioase, personificarea obiectelor, mai ales a fenomenelor naturii, investirea lor cu atribute ale fiinţei umane a generat un sistem de reprezentări, din dorinţa omului de a-şi explica fenomenele enigmatice din natură, din viaţă. Potrivit concepţiei animiste, lumea era populată de o puzderie de fiinţe supranaturale, mai mult sau mai puţin binevoitoare, cărora li se atribuia tot ceea ce se petrecea în natură. Cu timpul, imaginea asupra spiritelor s-a schimbat. Demonii, spirite binevoitoare sau nefaste, vor fi consideraţi, în religiile primitive, duhuri, de obicei rele, cauză a tuturor nenorocirilor, a bolilor, a morţii. Până la reprezentările maniste de tip patronal, întemeiate pe cultul strămoşilor, reprezentările mitologice au depăşit stadiul animismului, prin conturarea existenţei demonilor. Demonii – mai precis *daimonii* (având un sens mai larg, neafectat de accepţia creştină) – erau reprezentarea generală a arhetipului – nefiind nici zei, nici antizei, ci „un prezeu, o formă inferioară, neevoluată, latentă, a numenului, din care se va ivi, treptat, ca o întruchipare superioară, zeul“ (Otto, 96).

DEOCHI Deochiul poate fi provocat de oamenii care în pruncie „au fost întorşi de la piept“ – alăptarea a fost întreruptă, după care s-a reluat. Credinţa este răspândită în întreaga arie sud-est europeană – la români, bulgari, sârbi, sloveni, ruşi, ucraineni, dar şi la greci, romani, lituanieni, germani, suedezi. De asemenea, pot deochea persoanele „însemnate“: oameni fără un ochi, pociţi, saşii, spâni (la romani, români, arabi), cu păr roşu (la români, aromâni, francezi, germani, scoţieni, lituanieni), cu ochi verzi sau albaştri (la români, francezi, turci, arabi), negri (la români, germani, slavi, greci) sau persoanele cu sprâncenele îmbinate (la romani, greci, români, slovaci, sloveni, bulgari, germani, maghiari). Plinius cel Bătrân, vorbind despre deochi, spunea că au

această însuşire acei oameni care au câte două pupile în fiecare ochi (Marian, 1995-1, 223; Ciauşanu, 266).

Puterea deosebită concentrată în ochi este una dintre manifestările cele mai pregnante ale sacrului. La unele popoare ochii sunt, mai mult, chiar recipientul vieţii. Nganasanii spun că omul şi animalele trăiesc atâta timp cât sunt vii şi ochii (Tokarev, 1991-1992, I, 306). Ochiul mai era privit şi ca sediu al vieţii, al personalităţii, al sufletului. Astfel, se spune că după moarte, sufletul lui Osiris s-a refugiat într-un ochi al lui Horus, soarele (Ispas, 154). Acest fluid magic poate fi periculos şi se poate manifesta la simpla privire a posesorului. Tema mitologică a privirii care ucide este atribuită divinităţilor (şi despre Athena se menţiona acest lucru – Evseev-1, 1994, 123). Un zeu al mitologiei scandinave, Odin, a pierdut şi el un ochi, dar a dobândit capacitatea de a distinge invizibilul; de asemenea, în războ îşi imobilizează sau îşi ţintuieşte duşmanul prin puterea sa de fascinaţie (Chevalier-Gheerbrant**,** I, 303). Una dintre cele şase fiinţe supranaturale ale indienilor nord-americani odjibwe, ieşind din apă pentru a se amesteca printre oameni, şi-a desfăcut bentiţa care îi acoperea ochii. Omul asupra căruia i-a căzut privirea s-a prăbuşit ca lovit de trăsnet (Tokarev, 1991-1992, I, 306). Românii spun că pământul se cutremură atunci când se uită Dumnezeu în jos. Dacă Dumnezeu se uită numai cu coada ochiului, pământul se cutremură încet, iar dacă se uită drept, atunci pământul se cutremură tare (Brill, 1994, I, 220). Românii mai spun că *piticoţii*, **strigoii** şi persoanele născute cu „tichie"(**căiţă**) au „ochi răi" şi prin urmare cel ce-i văd se deoache (Marian-1, 1880, 34). Un alt personaj malefic, *vila*, la slavii de sud, îi poate omorî pe oameni cu privirea (Vinogradova-Tolstaia-2**,** 32). Un personaj fantastic, *vasiliscul*, putea omorî dacă el era cel care îl zărea primul pe om. Dacă el era cel văzut, trebuia să moară. Se credea că putea fi omorât punându-i-se în faţă o oglindă în care se reflecta fluidul mortal. Cine privea capul Meduzei împietrea. De aceea, pentru a scăpa de ea, Perseu s-a apărat cu o pavăză lustruită ca o oglindă, prin intrmediul căreia monstrul a fost ţintuit de propria sa imagine.

Atribuirea unei puteri, adesea letale, privirii divinităţilor, chiar imaginilor acestora (ca în cazul statuilor lui Artemis) este un fenomen frecvent întâlnit în antichitate. Cea de la Pallene, tăinuită pe tot parcursul anului, era scoasă în public, pentru câteva zile doar, însă nimeni nu se putea uita la ea: se spunea că ochii zeiţei făceau să se usuce fructele din pomi, lăsându-i lipsiţi de rod pentru totdeauna (Ginzburg, 1996, 139).

Şi despre unii spanioli se spune că aveau ochii aşa de ageri, încât uitându-se fix la ferestrele unei case puteau să-i spargă geamurile (Ciauşanu, 254). De asemenea, berzei i se atribuie capacitatea de a înlesni

zămislirea doar prin forţa privirii. În China se spunea acelaşi lucru despre bâtlan (Chevalier-Gheerbrant, I, 181). Mai multe popoare credeau că răceala apărea deoarece un lup l-a zărit pe omul respectiv (la români, francezi, italieni; Papahagi, 130). De puterea ochilor se tem şi egiptencele: când se privesc în oglindă, ele rostesc anumite cuvinte cu încărcătură magică, pentru a nu se deochea singure (Ciauşanu, 252). Deochiul ca efect al privirii propriei imagini, asemenea anticului Narcis, este întâlnit în credinţele mai multor popoare, ca rezultat al încălcării interdicţiei de a se privi în oglindă sau în oglinda apei (la români, francezi, spanioli, ruşi, greci, germani). Dar efectul mai mare este asupra copiilor: copilul până la un an, dacă se uită în oglindă, se deoache singur; de asemenea, dacă doi copii mici stau faţă în faţă, ei se vor deochea (Gorovei, 1995, 74). Tot aici, în legătură cu interdicţia de a nu fi văzut, amintim şi obligativitatea respectării unei perioade de recluziune forţată a unor personaje, fluxul dăunător al privirii manifestându-se prin perturbarea încercării de trecere într-o altă stare. Astfel, **solomonarii** petrec şapte ani la întuneric, sub pământ, fără să vadă razele soarelui (Marian-2, 1878, 54).

În aceeaşi categorie de personaje mitologice care acţionează asupra fenomenelor meteorologice menţionăm şi balaurii – şerpi, care sunt nevoiţi să stea ani de zile sub pământ, feriţi de lumina soarelui şi de ochii altor vieţuitoare. La încheierea perioadei de recluziune le cresc aripi, ei transformându-se în balauri (la români, albanezi etc.; Marian-1, 1878, 42, 23; Ţivian, 80).

Interdicţia de a vedea, de a privi, de a pătrunde cu privirea un teritoriu interzis etc. este activă în multe situaţii. Astfel, se spune despre copiii care se uită prin sită că vor „căpăta ochi încrucişaţi"; să nu se uite nimeni pe fereastră în casa altuia, „căci va face ulcior la ochi"; „va orbi acela care se uită când se ouă găina". Încălcarea acestui tabu se pedepseşte, conform gândirii mitologice, prin transformarea vinovatului într-o *stană de piatră*. Românii spun: „Zânele locuiesc în Împărăţia zânelor, unde nimeni nu moare şi nu se naşte nimeni. Puţinii oameni care încalcă acel teritoriu nu se mai întorc, întrucât sunt prefăcuţi sau în animale, sau în stane de piatră" (Kernbach, 1994, 331).

În mitologia greacă, Corydon, pentru că o vede pe Artemis scăldându-se, este transformat în stâncă; Lyco şi Orfeu, care-l privesc pe Dionysos îndrăgostit de sora lor, Carya, sunt şi ei prefăcuţi în stânci. Să nu uităm nici textul biblic: „Faţa Mea nu vei putea s-o vezi, că nu poate vedea omul faţa Mea şi să trăiască" (*Ieşirea,* 33, 20). La fel, se spune că femeia lui Lot se preface în stâlp de sare, căci se uită înapoi şi vede ploaia de foc şi de pucioasă căzând peste Sodoma şi Gomora (*Facerea,* 19, 26; Chevalier-Gheerbrant, II, 167, 37, 166).

Văzul, capacitatea de a distinge supranaturalul, este o caracteristică a mai multor categorii de fiinţe, personaje fantastice. Doar **vrăjitorii**, *şamanii* sunt cei care pot vedea spiritele (Tylor, 223, 362). La rândul lor, animalele pot avea şi ele această capacitate: câinii sunt cei care, conform numeroaselor credinţe, îl văd pe îngerul morţii (la germani, englezi, musulmani, evrei etc.; *idem*, 362). Oamenii obişnuiţi pot atinge această performanţă doar în somn, cred finlandezii. Românii spun că **ursitoarele** pot fi auzite doar în stare de somn (*idem,* 223; Muşlea-Bârlea, 428). De asemenea, clarviziunea poate fi căpătată: în practicile magice româneşti, copilul, imediat ce s-a născut, este pus să privească de-a-ndăratelea. Acest gest magic îi permite să dobândească darul celei de-a doua vederi. În Islanda, cei născuţi cu căiţă erau consideraţi persoane dotate cu harul unei a doua vederi. Aceştia erau singurii în stare să vadă luptele care, conform legendelor islandeze, erau duse *in spirito* de către *fylgia*, sufletul extern, care părăsea trupul sub formă de animal invizibil (Ginzburg, 1996, 271-272).

Însuşirea de a vedea este, de regulă, valabilă doar într-una dintre cele două lumi: cei vii, intraţi temporar în lumea morţilor, nu pot fi văzuţi, aşa cum nici ceilalţi nu pot fi văzuţi de muritori. De asemenea, ceea ce se înţelege la noi prin „vedere", în cealaltă lume, caracterizată prin atotprezenţa semnului minus, predomină lipsa ei: de exemplu, despre *Baba Iaga*, personajul malefic din basmele ruseşti, se spune că este oarbă (Tokarev, 1991-1992, I, 307).

Că deochiul şi persoanele care îl produc sunt considerate aparţinând lumii celeilalte se observă şi din elementele apotropaice folosite pentru neutralizarea acţiunii nefaste, mijloace tipice de care se uzează în cazul tuturor personajelor malefice: obiecte din **fier** (la români, ucraineni, sârbi, croaţi, norvegieni, italieni), **usturoi** (la romani, români, greci), **sare** (la români, francezi, germani, norvegieni, scoţieni, greci etc.) sau culoare roşie (la români, germani, greci etc.; Ciauşanu, 252, 258-259, 268-270, 288, 295, 307-310). Musulmanii din regiunea Ohrida spun că, pentru a se feri de deochi, când o femeie face săpunul şi este întrebată ce face, ea trebuie să răspundă: „Semăn usturoi!" Albanezii, care atribuie usturoiului aceeaşi virtute apotropaică, dacă se întâmplă să laude cineva un copil sau o vită, ori altceva, îl scuipă pe cel ameninţat a fi deocheat, adăugând cuvântul „usturoi!" (ca şi la greci, italieni, germani; Niculae, 96). Şi românii din Bucovina spuneau, când căsca cineva: „Usturoi între ochi, să nu mă deochi!" Pentru a proteja un pom fructifer de deochi şi **farmece**, în el se pune usturoi, o căpăţână de cal sau cârpe roşii (Agapkina-1, 1994, 95). La bulgari, pentru a o apăra de farmece pe femeia însărcinată, i se acoperă faţa cu un batic alb, i se agaţă în păr usturoi, i se pune pe pernă o ceapă roşie (Sumţov, 1889, 316).

Foarte răspândite sunt ritualurile apotropaice care se practică prin valorizarea hainelor, încălţămintei vechi, singurele capabile să capteze toate efectele negative ale deochiului. La ruşi, ucraineni, indieni, opincile vechi, hainele vechi erau agăţate în acest scop în faţa casei, în grajd, pe câmp (Toporkov, 1994, 20; Zelenin, 1994, 217, 220). Ca parte integrantă a ritualurilor nunţii turceşti, se evidenţiază momentul în care asupra tinerilor căsătoriţi se aruncau diverse piese vechi de încălţăminte; obiceiuri asemănătoare erau practicate şi la ruşi, indieni (Zelenin, 1994, 216). Tot în India, moaşa, pentru a se feri de acţiunea nefastă a deochiului, ţinea în mâna stângă un papuc şi o mătură. Măsuri preventive erau luate şi în legătură cu femeile însărcinate. În decursul a două luni de la naştere trebuia să se ţină în încăperea în care stătea lehuza o pereche de papuci vechi, care puteau să o apere pe mană şi pe nou-născut de deochi şi să îndepărteze duhurile necurate (Zelenin, 1994, 217).
→ *fus*; *mărţişor*; *obiecte magice*; *stea*

DESCÂNTĂTOARE Descântătoarea, spre deosebire de vrăjitoare şi de fermecătoare, în calitate de cunoscătoare a modalităţilor de stăpânire a lumii maleficului (pentru că în general sacrul îşi arăta în principal această faţetă), era receptată de comunitate drept fastă, benefică, la antipodul demonismului celorlalte tipuri de agenţi. Ea lupta împotriva lor, a maleficiilor trimise de ei, împotriva spiritelor bolii, a răului ipostaziat în cele mai variate chipuri.
Aşa cum o arată etimologia cuvântului, descântătoarea avea ca specializare latura „vorbită" a actului magic: ea acţiona împotriva farmecelor, a vrăjilor trimise prin viu grai (evident, ele nu se limitau la această cale de transmitere), împotriva *incantaţiilor,* a *încântecelor* care îl subjugau într-un mod specific pe viitorul bolnav (spre deosebire, de exemplu, de *desfăcătoare*).
Dacă vrăjitorul şi fermecătorul se bucurau de o mare libertate de acţiune (dat fiind numărul mare de practici magice utilizate), şi descântătorul se bucura, la rândul lui – e adevărat, oarecum limitat –, de libertatea sa. **Descântecul** nu se învaţă mecanic, de la început până la sfârşit; erau reţinute numai imaginile intuitive, care, de multe ori, când memoria descântătorului e mai puţin dotată, se substituiau între ele, încât contaminarea descântecelor e aproape regulă generală (Pavelescu, 1945, 51).
În ceea ce priveşte natura demonică a descântătoarelor, credinţele româneşti o surprind foarte bine, explicând originea descântecelor. Tradiţional, patronul descântatului, al descântătoarelor este un reprezentant fast al sacrului, cel mai adesea Maica Domnului. Descântece sunt numite şi incantaţiile nefaste ale vrăjitoarelor: „Tot în urma legăturilor femeilor cu dracul s-a născut şi descântecul. Descântecul a fost făcut de dracul şi dăruit femeilor

care s-au vândut lui, pentru ca prin el să tămăduiască sau să strice sănătatea, averea şi norocul cuiva. Toate farmecele şi vrăjile de la drac sunt pornite. Tot prin descântec, aceste femei pot chema pe drac unde vreau ele şi să-i dea diferite însărcinări“ (Olinescu, 36). Deşi ne aflăm în faţa aceleiaşi confuzii tematice, într-o altă credinţă românească întâlnim descântătoarea în postură de performer al unor acte cu valoare apotropaică. Protejându-i pe **căluşari**, care sunt o ipostază concretă a ajutorului supranatural invocat de descântătoare în cântecele rituale, aceasta îşi punea la adăpost instrumentele magice cu care putea acţiona împotriva bolii. În Oltenia, de exemplu, cu două săptămâni înainte de duminica Rusaliilor, căluşarii se duceau la o bătrână vrăjitoare (=descântătoare): „Vrăjitoarea le dădea o năframă neagră, purtată de o femeie rea, moartă de curând. În colţul năframei lega un căţel de usturoi descântat. Se spunea că după descântat usturoiul avea un miros deosebit de pătrunzător (…). În zorii zilei următoare, căluşarii se duceau din nou la vrăjitoare şi începeau să joace. Vrăjitoarea se învârtea în jurul cercului de descântători, spunând un descântec. Când jocul ajungea la un punct culminant, ea trecea din nou steagul deasupra capetelor căluşarilor şi dobora pe unul dintre ei. Doborârea era o dovadă că descântecul şi-a făcut efectul şi steagul a dobândit putere magică. Vrăjitoarea dădea steagul căluşarilor, spunându-le: «Duceţi-vă în pace!», la care ei răspundeau: «Fără teamă şi cu mult noroc!»“(Pop, 98).
→ *farmece*; *fermecător*; *vrăjitor*

DESCÂNTEC Descântecele, aşa cum subliniază şi legendele care explică originea acestora, reprezintă materializarea contactelor oamenilor cu lumea supranaturalului, fie el malefic sau benefic, în funcţie de latura pe care o oferă vederii oamenilor de rând. O serie de credinţe populare spun: „Tot în urma legăturilor femeilor cu dracul s-a născut şi descântecul. Descântecul a fost făcut de dracul şi dăruit femeilor care s-au vândut lui, pentru ca prin el să tămăduiască sau să strice sănătatea, averea şi norocul cuiva. Toate farmecele şi vrăjile de la drac sunt pornite.(...) Se spune că Maica Domnului, când a văzut câte rele pot aduce descântecele acestor femei, a învăţat şi ea pe femeile credincioase descântece care pot scoate pe dracu şi toate bolile aduse de el. Aceste descântece se cunosc pe aceea că ele invocă totdeauna pe Maica Domnului să le stea într-ajutor“ (Olinescu, 36).
Rândurile de mai sus oferă multe informaţii în legătură cu natura şi funcţiile descântecelor, aşa cum reies ele din credinţele româneşti. Este vorba, mai întâi, de o nouă confuzie terminologică: pe lângă sinonimia *farmec*/*vrajă*, şirul sinonimelor ce definesc mijloacele magice s-a mai îmbogăţit cu un element: *descântecul*. De exemplu, în Bucovina se crede

că **solomonarul** e frate cu **balaurul** „şi-l cheamă cu descântece şi-l coboară până jos, învălit în pâclă“ (Niculiţă-Voronca, 808). În această situaţie, nu ne mai surprinde definiţia pe care A. Gorovei o dă descântecului: „Descântecul este deci totalitatea cuvintelor pe care le rosteşte vrăjitorul sau fermecătorul care face leacul, vraja sau farmecul de la care aşteaptă un rezultat de mai înainte determinat“ (Gorovei, 1990, 129). Sau, mai departe: „Aceasta este dosebirea între descântec, pe de o parte, şi între vrajă şi farmec la un loc, de altă parte: vraja (farmecul) este totalitatea formelor ceremonialului întrebuinţat de vrăjitoare pentru a ajunge la un rezultat ce-l urmăreşte; descântecul este formula verbală care face parte integrantă şi indispensabilă din vrajă“ (*idem*).

Să revenim însă la legenda citată. Pe lângă etapa confuziei terminologice, naraţiunea cuprinde o primă încercare de ordonare a materialului. Văzându-se că totuşi descântatul se aplica în situaţii cel mai adesea contrare celor în care erau utilizate **vrăjile** şi **farmecele**, se fac încercări de disjungere. I. A. Zanne împarte descântecele în două clase: c u r a t e şi n e c u r a t e . El spune: „Descântecele curate sunt acele ale babelor îndeobşte; ele au puterea de a vindeca pe bolnav, şi în ele intervine Maica Domnului. Descântecele cele necurate sunt ale fermecătorilor. În aceste intervine numai dracul, ca să izbutească“ (Zanne, VI, 542).

Punându-se accent pe latura formală pe care o capătă practica magică (*cântecul*, adică formula verbală extinsă), se pierde din vedere accepţiunea tradiţională pe care o are descântecul, cu domeniul de aplicabilitate în medicina magică: „Descântecele au totdeauna în vedere întoarcerea, alinarea şi vindecarea diferitelor boli corporale de care suferă nu numai oamenii, ci şi animalele domestice“ (Marian, 1996, 7), şi nu atât *legomen*-ul, formula verbală utilizată de orice performer al riturilor magice, benefice sau malefice.

→ *practici magice*

DESFACERE Desfacerile reprezintă, aşa cum o arată etimologia cuvântului, anularea urmărilor nefaste ale facerilor, ale făcăturilor, ale vrăjilor în general. Ele se bazează în principal pe întoarcerea din drum a agentului magic, fiind sinonime, într-o oarecare măsură, cu aruncăturile – în a doua accepţie pe care o capătă acest termen. Dar, spre deosebire de aruncături, care au în vedere în principal un comportament pasiv al destinatarului, desfacerile constituie tocmai activismul acestuia sau al împuternicitului acestuia – care este *descântătorul*, desfăcătorul. Din această cauză, cel care desfăşoară o asemenea activitate trebuie să se afle cel puţin la nivelul trimiţătorului maleficiilor, pentru a putea măcar întoarce, dacă nu anihila total urmările practicii magice realizată de acela (ne întâlnim din

nou cu motivul întrecerii acestor personaje antagoniste). Aşa cum se întâmplă şi în cazul perechii **solomonar/contrasolomonar**, cei ce realizau desfacerile erau, nu de puţine ori, foşti fermecători, vrăjitori (sau, în cel mai bun caz, persoane care le cunoşteau arsenalul de mijloace), care, în calitate de adevăraţi cunoscători, de iniţiaţi, puteau *întoarce* foarte uşor, prin gesturi şi cuvinte situate la antipodul celor mânuite de primii, valorizarea malefică a puterilor acestora şi deci restabilirea stării iniţiale.
Conform delimitării tradiţionale, desfacerile au, de regulă, un scop dublu: a) de a depărta de la sine toate vrăjile şi farmecele, adică toate făcăturile şi aruncăturile, tot faptul şi datul, toată mânia, urgia şi urâciunea, toată dragostea şi iubirea impusă cu de-a sila (= întoarcerea farmecului); b) de a se face pe sine plăcut înaintea altora (= restabilirea stării iniţiale). „De multe ori însă fermecătoarele nu se mulţumesc numai cu o desfacere simplă, ci, în acelaşi timp, întorc toată făcătura şi aruncătura, tot faptul şi datul, toată mânia, urgia şi urâciunea asupra aceluia de la care presupun ele că vine răul. În cazul acesta, desfacerile nu se pot privi numai ca nişte simple îndepărtări ale răului, ci totodată şi ca vrăji, al căror scop e mai înainte de toate de a întoarce răul pe capul aceluia care l-a trimis, şi numai după aceea a-l face plăcut înaintea lumii pe cel ce desface“ (Marian, 1996, 10). Această complexitate a actului magic, care poate fi manipulat în orice direcţie dorită printr-o simplă schimbare a polarităţii sale, a căpătat o manifestare specifică la nivelul terminologiei (fie că este vorba de actanţi sau de denumirea mijloacelor magice): „De aici se vede de unde vine confundarea cuvintelor *fermecător* şi *fermecătoare* cu cuvintele *vrăjitor* şi *vrăjitoare* şi, mai ales că, după cum am amintit mai sus, *vrăjile, farmecele* şi *desfacerile* se fac în genere de către una şi aceeaşi persoană“ (*idem*, 10-11).
→ *aruncătură*; *făcătură*; *practici magice*; *solomonar*; *vrăji*; *vrăjitori*

DESTIN ⟶ MOIRE; ORISNIŢÎ; PARCE; URSITOARE

DIAVOL; DRAC Pentru a explica natura dublă a diavolului, vom porni de la un vechi proverb: „Nu-i dracul atât de negru cum îl crede lumea“.
Conform unor etimologii mai vechi, numele diavolului este pus în strânsă legătură cu lumea sacrului, fiind un reprezentant marcant al acesteia. *Diavol* (cf. engl. *devil*) ar fi un diminutiv de la rădăcina *div* (care a dat şi forma *divin*), prin urmare însemnând „mic zeu“. În evul mediu se considera că acest cuvânt – *diavol, diabolus* – ar fi venit de la *dia* „duo, doi“ şi *bolus*

„muşcătură, moarte“, deoarece el aduce o moarte dublă – a trupului şi a sufletului (Sprenger-Institoris, 106). Credinţele româneşti îi atestă natura divină, situându-l alături de Creator în reprezentările cosmogonice populare, când demonismul pesonajului este subliniat de caracteristicile fizice ale acestuia: „Diavolul sau dracul s-a ivit pe această lume în acelaşi timp cu Dumnezeu (...), dintr-un vierme, pe ostrovul de spumă. Dracul are înfăţişare de om, numai că e negru la faţă şi urât – urât ca dracu – zic românii. Pe cap are două coarne întoarse ca la ţap, şi urechi lungi şi ascuţite. Ochii îi sunt roşii şi lucesc noaptea ca la lup. Are picioare ca de ţap, păroase şi cu copite, iar dinapoi are o coadă lungă, ca la vite. În iad e totdeauna gol, dar pe pământ are putere să ia orişice chip ar vrea“ (Olinescu, 26).

Povestirile populare care narează întâlnirea cu dracul pun accent tocmai pe prezenţa marcării sacre externe a dracului: „Un om o mărs la Tiocu di Jos. Şi o vint acasă noptea. Amu cât de nopte, nu ştiu, că iarna nopte îi şi di pă la 4-5. Odată, acolo, cam pă unde şede morăriţa, o ieşit din pârău on ţânc, adecă aşe, on câne mnic negru şi uări ce făce omu, tăt printre pticiorele lui era. Ba-l vede, ba nu-l vede, dăde cu bota: «Ne, mă, ne!» Tare n-o strâgat, că era nopte. Petri (în dreptul) pârău de la Andriaşu babii o văzut că cânele îi cu copite de cal. S-o spăriet, că numa dracu, să zice, că are copite“(Chita-Pop, 238).

Pornind de la ideea împărţirii originare a cosmosului între un creator fast şi unul demonic, dualitatea primordială a demiurgilor a fost continuată o dată cu apariţia elementelor universului cunoscut, în funcţie de aportul lui Dumnezeu sau al diavolului la desăvârşirea creaţiei: „După ce Dumnezeu a făcut lumea şi tot ce se află pe dânsa cu ajutorul diavolului, că de aceea numai pe jumătate e bună şi există şi rău pe lume, s-a dus Atotziditorul să se spele pe mâini, aşa cum se cuvine după isprăvirea lucrului. Din stropii care au sărit din mâinile lui s-au născut îngerii. Diavolul, văzând una ca asta, s-a spălat şi el, dar din stropii lui au ieşit dracii. Diavolul, ambiţios cum era, s-a spălat mai mult şi de aceea au ieşit mai mulţi draci decât îngeri“ (Olinescu, 68). Apariţia diavolilor pe pământ are, în cea mai mare parte dintre mituri, o origine divină. În afară de presupusa „cădere“ a stropilor de apă de pe mâna dracului sub forma diavolilor, legendele populare, făcându-se ecou al reprezentărilor biblice, atestă episodul căderii îngerilor. Natura divină a dracilor este aici evidentă; alungarea lor din cer este o pedeapsă pentru caracterul neliniştit şi scormonitor al diavolilor, care nu au deloc astâmpăr şi nu se subordonează conducătorului suprem. Căderea diavolilor din înaltul cerului s-a soldat nu numai cu răspândirea demonismului pe întreg pământul (de atunci se spune că s-au răspândit peste tot, în pământ, pe pământ, prin păduri şi pustietăţi, prin peşteri şi

locuri necurate etc., de unde se credea că ies adeseori în calea oamenilor, sub înfăţişări diferite); prin acest act, după unele credinţe, rebelii diavoli au luat în posesie fiecare câte un teritoriu, devenind ce şi-au dorit din totdeauna – stăpâni ai propriei împărăţii (astfel se explică natura demonică a **duhurilor casei**, **ale pădurilor**, câmpului, **apelor**, **aerului**, minelor, **comorilor** etc.; care nu sunt altceva decât dracii care au nimenit într-un teritoriu pe care l-au şi luat în posesie). O origine târzie o are şi povestirea următoare: Se spune că Adam s-a sfiit să-i spună lui Dumnezeu că are atât de mulţi copii, aşa că a ascuns o parte a lor; aceşti copii ascunşi au devenit *forţa malefică*: stăpâni ai caselor, pădurilor, câmpurilor, apelor, fiecare rămânând acolo unde i-a poruncit Dumnezeu să trăiască (Pomeranţeva, 1975, 33).
→ *cosmogonie populară*; *dualism cosmogonic*; *înger*

DIVINAŢIE Divinaţia este o „magie contemplativă“, fiind o filozofie, o acceptare inevitabilă a destinului, căutarea gândirii divine; pătrunderea în adâncurile inteligenţei supreme pentru a se conforma intenţiilor acesteia, pentru a se supune voinţei acesteia (Massonneau, 17). Studiul divinaţiei arată de altfel că această ştiinţă supranaturală este cel mai adesea aplicată investigării trecutului sau a prezentului decât celei a viitorului, fapt ce conturează caracterul ei pasiv: oamenii nu vorbeau: în loc să pună întrebări referitor la problemele arzătoare, se aştepta ca divinitatea să fie cea care să ia cuvântul. Şi această disponibilitate a diviniului, nu mereu pe înţelesul tuturor, era concretizată în cele mai neînsemnate revelaţii. În ceea ce priveşte înclinarea către divinaţie a anticilor, A. Bouché-Leclercq remarca: „Această latură a sentimentului care anima politeismul greco-roman este credinţa într-o revelaţie permanentă, acordată de zei oamenilor, credinţa într-un fel de sprijin intelectual oferit spontan şi obţinut uşor, datorită căruia societatea şi indivizii îşi puteau regla actele cu o prudenţă supraumană“ (I, 7). În acest sens, divinaţia apare ca rezultat al unei idei religioase – credinţa în Providenţă – sau, mai precis, credinţa în existenţa unei divinităţi inteligente şi în posibilitatea stabilirii unor legături reciproce între oameni şi aceasta (*idem*).
Divinaţia se plasează la limita dintre lumea umanului şi a sacrului, a supranaturalului, prin procedeele şi prin personalul de deservire, încercând să atenueze şocurile ce ar putea apărea în punctele de contact, provocate de descărcările de energie din planul transcendental. Zeul atenţionează, dă de ştire, porunceşte, dar omul, limitat fiind în capacităţile sale de comunicare cu lumea cealaltă, are nevoie de sprijin. Astfel, pendulând între magie şi artă, se conturează chipul celui care se constituie în elementul de legătură, în instrumentul indispensabil de comunicaţie de care au nevoie reprezentanţii celor două lumi. Asemenea magicianului, vrăjitorului din

epocile ulterioare (în acele situaţii când întâlnim o similitudine a actelor – avem în vedere mai ales practicile cu caracter oracular, care puteau fi aplicate şi de persoane nespecializate), ghicitorul – pentru a-l numi astfel pe cel ce este eroul principal al practicilor divinatorii, nu este o persoană specializată (în sensul formalizării, instituţionalizării).

Tradiţia juca de multe ori un rol important în dobândirea calităţilor necesare practicării divinaţiei, dar cel mai des se poate vorbi de o tradiţie experimentală (*idem*, II, 9-13). Individualizarea este evidentă mai ales când ne referim la un element distinctiv al referenţilor – avem în vedere starea de *inspiraţie, de exaltare, de posedare*, ce se soldează cel mai adesea cu viziuni temporare sau cu dobândirea, pentru toată viaţa, a unor calităţi excepţionale (cf. darul profetic, suprauman, capacitatea de a face farmece, de a trimite boli etc., pe care vrăjitoarele le-au primit de la diavol; puterea de a vindeca, pe care descântătoarele române o au de la iele etc.).

Numărul mare şi variat al practicilor divinatorii din antichitate îşi găseşte explicaţia într-un fel de nevoie profundă şi constantă a naturii umane de a-şi depăşi limitele şi de a şti cât mai mult, mai multă informaţie faţă de cât dispune în stare normală, în legătură cu destinul său (Bloch, 6).

~Divinaţie n a t u r a l ă vs divinaţie e x p e r i m e n t a l ă. O primă distincţie care s-a făcut în interpretarea practicilor divinatorii antice este între divinaţia naturală şi divinaţia experimentală. Divinaţia naturală are ca obiect observarea şi interpretarea semnelor care apar fără efort deliberat: visele, cântecul şi zborul păsărilor, liniile mâinilor, fazele lunii, cometele, furtunile şi alte preziceri erau adesea considerate semne de noroc sau de nenoroc. Divinaţia experimentală cere o acţiune deliberată, cum ar fi aruncarea zarurilor pentru a obţine un sfat în iubire, practici de pronosticare în cazul bolnavilor, pentru a afla dacă vor trăi sau vor muri. ~Divinaţie a r t i f i c i a l ă vs divinaţie n a t u r a l ă. Cicero, în tratatul său *De Divinatione*, definea divinaţia drept o modalitate de a cunoaşte şi de a prevedea evenimente care au loc întâmplător. Acestea se împart în două categorii, care constituiau cele două tipuri distincte de divinaţie. 1) Divinaţia artificială (*mantiké; divinatio artificiosa*) depinde în parte de circumstanţele în care se desfăşoară, în parte – de îndelungata lor studiere. Aici intrau astrologia, auspiciile, haruspiciile, divinaţia prin intermediul semnelor, a minunilor, a fulgerului, tunetului şi a altor fenomene naturale. Astfel, divinaţia artificială ar desemna tehnicile de observare şi de interpretare a fenomenelor naturale, tehnici stabilite pentru a descoperi, pornind de la semnele selecţionate, sensul ascuns al mişcării lucrurilor. Această artă, cultivată la diferite popoare în condiţii climatice şi geografice variate, a luat forme specifice de-a lungul timpului. Ceea ce este însă important, fie că vorbim despre divinaţia artificială, fie

despre cea naturală, este veridicitatea semnelor. În *Republica* (382 *e*), Platon susţine teza imuabilităţii semnelor divine: blamabile nu erau acestea, ci greşita lor intepretare, de care numai oamenii erau vinovaţi: „Zeul este, aşadar, pe de-a-ntregul sincer şi adevărat, în faptă şi vorbă, şi nici el însuşi nu-şi schimbă înfăţişarea, nici pe alţii nu-i înşală, fie prin vedenii, fie trimiţînd cuvinte sau semne, nici în timp de veghe, nici în vis". 2) Divinaţia naturală (*mantiké*, *adidaktos*; *divinatio naturalis*) se realiza, după Cicero, prin intermediul viselor şi al profeţiilor făcute de persoane inspirate (*De Divinatione*, I, XLIX, 340-342). Ea desemnează inspiraţia de origine divină, manifestată prin vise sau viziuni, precum şi talentul de a cerceta indiciile profetice sau instinctul de a prevedea viitorul. Divinaţia naturală ar fi radical diferită de arta divinatorie, pentru că profeţiile inspirate de zei erau proferate într-o stare de exaltare psihică (*per furorem*), corespunzând unei mişcări libere a sufletului, străină raţionamentului. Printre exemplele alese de Cicero se numără cel al sibilei Casandra: când formulează profeţia, nu ea este cea care vorbeşte, ci zeul care a pătruns în trupul ei. În divinaţia naturală se stabileşte un raport direct între spirite şi sufletul ales (sau care prezintă aptitudini pentru acest raport). Viziunile şi profeţiile formulate în momentele de exaltare (semnalând trecerea într-o altă stare) sunt completate de vise, pentru că, în timpul somnului, sufletul se desparte de trup şi de materialitatea simţurilor, întâlnind temporar universul spiritelor (cf. şi credinţele referitoare la mobilitatea sufletului vrăjitoarelor, deci al personajelor demonice în general). Pe lângă starea de somn, care transmite profeţiile prin intermediul viselor, momentele de exaltare, de posedare divină, daimonică, constituie cel mai important element al divinaţiei naturale. În *Phaidros* (244 *a-b*), Platon face apologia nebuniei, înţeleasă ca o stare propice comunicării cu zeii: „Adevărul e că dintre bunuri, cele mai de preţ se nasc din nebunia cea dată nouă în dar de către zei. Iat-o pe profetesa din Delfi sau pe preotesele de la Dodona: în sfânta lor sminteală i-au ajutat pe greci în multe şi minunate feluri, fie că era vorba de interesul câte unuia, fie de acela al cetăţilor; în schimb, călăuzite de raţiune, abia de au făcut vreun lucru bun, dacă nu chiar nimic. Ce să mai spunem de Sybilla şi de ceilalţi toţi, care prin zeiescul dar de a străvedea cu duhul i-au ajutat pe mulţi, dezvăluindu-le ce îi aşteaptă în viitor şi mânându-i către o purtare înţeleaptă?" În continuare (244 *d-e*), Platon face o ierarhizare a procedeelor divinatorii, pentru a arăta importanţa deosebită care trebuie acordată stării de exaltare, de posedare : „Şi cu cât arta de a vedea cu duhul (*mantike*) stă mai presus decât cea augurală (*oionistike*) atât prin desăvârşire, cât şi prin veneraţia cu care e privită – la fel se întâmplă şi cu numele şi îndeletnicirea care purced de aici –, tot cu atât, dacă e să-i credem pe cei din vechime, stă mai presus nebunia care ne vine de la zeu pe lângă omenească chibzuinţă". Divinaţia naturală, ca formă directă de contact între lumea sacrului şi cea a oamenilor,

a fost surprinsă şi de Platon: „Drept semn că divinitatea însăşi a dăruit prevestirea slabei minţi omeneşti stă faptul că, atâta vreme cât omul e stăpân pe mintea lui, el nu e în stare de inspirată şi veridică prevestire, ci numai fie în timpul somnului, când puterea lui de înţelegere se află înlănţuită, fie datorită vreunei boli profetice, fie când, inspirată de divinitate, se află abătută de la starea ei firească. Iar omului, aflat în starea sa normală, îi revine să înţeleagă, după ce şi le-a amintit, cele rostite, în vis sau în veghe, de către forţa prevestirii şi a inspiraţiei şi, raţionând asupra tuturor nălucirilor astfel văzute, să desluşească cum anume şi pentru cine dau ele semn al unui rău sau al unui bine, fie el viitor, trecut sau prezent“(*Timaios*, 71 *e*).

DOLIA Întruchipare a norocului, a fericirii dăruite oamenilor de divinitate este *dolia, dobraia dolia*. Lipsa acestor calităţi, personificarea nenorocului, a ghinionului etc. a dus la apariţia personajului *nedolia, zlaia dolia, liho, beda, gore, nujda* „piaza rea“ , sub înfăţişarea unei femei slabe, cu un singur ochi, adesea deosebit de înaltă, care mânca oameni. Întâlnirea cu ea ducea la pierderea unei mâini, a unui picior, a unui ochi etc. sau chiar la moartea omului (*Mifologiceskij slovar'*, 314).
La ucraineni, foarte răspândite sunt credinţele în personificările norocului, celălalt important tip de personaje, de altfel bine conturat la slavi – zeităţi protectoare ale naşterilor –, **ursitoarele**, fiind, practic, neîntâlnit, dacă facem abstracţie de interpretarea conform căreia dolia „soarta“ se hotărăşte chiar de la naşterea copilului, fiind implacabilă. Ea apare o dată cu omul, când îngerul îl întreabă pe Dumnezeu ce fel de soartă să-i dea omului (P.V. Ivanov -1, 349). După unele credinţe, ea poate fi sufletul omului pe care îl însoţeşte, dublul lui, având chiar înfăţişarea respectivei persoane. Bărbaţilor li se arată sub înfăţişarea unei femei. dolia unui om fericit este un om frumos, cu haine frumoase, bine făcut. Când omul era bogat, soarta lui apărea ca o femeie îmbrăcată în alb, ca un bătrân zdrenţăros, o bătrână neagră, infirmă, adesea lipsită de îmbrăcăminte sau zdrenţăroasă. Ghinionul era personificat şi de diverse animale: iapă, pisică, câine jigărit, şoarece, şopârlă, pe când norocul era un urs, un bou. Sunt situaţii când informaţia se bazează pe existenţa contrariilor: soarta este o femeie urâtă, zdrenţăroasă, nepieptănată, somnoroasă (P.V. Ivanov-1, 350-353). Ea poate fi invocată când omul doreşte să-şi afle ursita. Dacă ea este văzută într-o rochie roşie e semn de noroc, dacă are o traistă e semn de necaz, sărăcie (*idem*, 354). Ca întruchipare a strămoşilor, ea poate fi văzută stând pe mormintele lor, prevestind, astfel, nenorocire. Ea poate fi invocată sărind peste morminte, în cruce. Nu sunt puţine situaţiile în care în locul norocului aşteptat în astfel de situaţii apare **piaza rea**, *nedolia*. Ea îşi face apariţia când mama îl căinează pe copil, scoţând în evidenţă greutăţile vieţii – aceasta fiind un fel

de invitaţie pentru nerăbdătoarea nedolia**.** Când seara te strigă cineva, este tot ghinionul, şi nu trebuie să-i răspunzi, ci să-l înjuri, pentru a scăpa de el: „Omul aude uneori că-l strigă cineva, dar, de fapt, nu este nimeni. Dolia este cea care-l strigă, prevestindu-i necazuri sau moarte. Este bine ca atunci când ea te strigă, mai ales pe fereastră, să nu-i răspunzi, să taci sau să zici: «Du-te dracului!», şi atunci ea dispare imediat şi strigătul ei rămâne fără urmări. Dar dacă îi răspunzi, atunci să te aştepţi în decursul anului la nenorociri, la moarte“ (*idem*-1, 353). Când este invitată la masa rituală oferită ei, masă amplasată la o **răspântie**, unde se află o cruce, la miezul nopţii se spune: „Dolia, dolia, vino la mine să mănânci!“ Sunt însă situaţii în care nu este bine ca personajul (piaza bună) să fie chemat, pentru că în locul lui poate să-şi facă apariţia piaza rea. De aceea, oamenii, fără a se aştepta la o comunicare bună cu spiritul, se mulţumeau să-l vadă pe ascuns. Astfel, în Duminica luminată, când vin toţi de la biserică, cel care vrea să vadă cum arată norocul său ia o lumânare sfinţită şi merge afară, în uliţă. Şi când toţi au plecat de la biserică şi s-au dus la casele lor, şi nu se mai vede nimeni pe drum, atunci apare dolia şi trece pe lângă poartă. Ea îi apare omului în diferite feluri: bărbat, femeie sau animal. Dolia bărbatului se arată doar ca femeie, iar cea a femeii, doar ca bărbat (*idem*, 352). Dacă nu este chemată din când în când să-şi primească ofranda, ea poate face mult rău: oamenii pot fi bătuţi, lăsaţi fără mâncare (sărăcia dusă la extrem). Personajul este important nu numai pentru că îl ajută pe om la muncile importante, îl îmbogăţeşte, dar îl şi salvează de la necaz: când izbucneşte un incendiu îi dă de ştire, cere ajutor sub înfăţişarea unui membru al familiei. Ştiind din vreme ce se întâmplă cu omul, îl poate preveni prin tânguirile sale etc.: „Tata plecase la târg şi în noaptea aia mama a auzit cum dolia căuta peste tot ceva: ba pe masă, ba pe laviţe, ba la fereastră. Era noapte cu lună şi se vedea bine cum un bătrân căuta ceva de mâncare. Mama a recunoscut în persoana lui pe socrul ei. Ea s-a sculat şi l-a prins; atunci el a început să o roage: «Dă-mi drumul, n-o să mai iau nimic de la voi, ba încă o să mai şi aduc»“(*idem*, 345). O altă povestire surprinde confuzia dintre două tipuri de personaje – **duhul casei** şi ipostazierea norocului –, devenită posibilă tocmai din cauza credinţei în transformarea morţilor (a morţilor norocoşi?) în strămoşi protectori, care veghează activitatea urmaşilor: „Unui om i-a murit femeia şi de atunci ea începuse să vină noaptea în casă. O dată el s-a trezit şi a auzit cum mergea cineva prin casă, şi a zis: «Cine-i acolo?» Şi i-a răspuns: «dolia femeii tale». Atunci dă-i şi întreabă: «E de bine sau de rău?» Dar ea atunci a dispărut. După aceea i-a murit vaca acelui om, şi de atunci n-a mai venit noaptea la el“ (*idem*, 347).

DOMOVOI Din categoria spiritelor protectoare ale casei, cu precădere din cele antropomorfe, întâlnite la slavii de răsărit, domovoi**, kikimora** se încadrează în această categorie. Prin apariţiile lor intempestive, aceste personaje prevestesc, cel mai adesea, nenorociri. Domovoi este văzut foarte rar şi prezenţa lui este recepţionată ca un semn rău. Conform unor legende răspândite, domovoii sunt **strămoşi** morţi blestemaţi de Dumnezeu pe un termen nelimitat, pe care nu-i poate primi pământul. Domovoi este obligat să slujească un număr de ani în familiile urmaşilor lui (Zelenin, 1994, 24). În strânsă legătură cu această imagine amintim şi credinţele următoare: pe lângă înfăţişarea zoomorfă pe care o poate lua, domovoi poate fi descris ca un *alter ego* al stăpânului casei, arătând la fel cu acesta (Pomeranţeva, 1975, 99). Ca un strămoş adevărat, domovoi trebuie respectat, cinstit, ori de câte ori prevedea cutuma; în cazul în care locatarii se mutau în casă nouă, era imperios necesar ca duhul casei să fie luat cu ei, pentru a se asigura de păstrarea bunăstării şi a norocului avut în gospodăria precedentă. El mai poate face cunoscut destinul şi prin contactul nemijlocit cu persoana căreia îi transmite mesajul: „Într-o seară l-am visat pe duhul casei, care avea nişte labe mari, păroase şi mă apăsa, mă apăsa întruna. La început am spus o rugăciune, dar apoi am început să-l înjur, numai aşa poţi să scapi de el. Şi avea o mână lungă, lungă, plină de păr. Asta era un semn rău. După asta s-a spânzurat ginerele meu“ (Şumov-Prejenţeva, nr. 92, 49-50).
Previziunile duhului pot fi subliniate şi de caracterul lui, marcat exterior prin culori deosebite: „Domovoi poate să fie şi bun, şi rău. Dacă se arată în alb e semn rău,în roşu e semn bun. Un om de la noi mergea către casă, când a văzut, pe un pod, nişte omuleţi roşii. După aceea a găsit bani mulţi“ (*idem*, nr. 110, 58). Această ultimă menţiune reprezintă o contaminare cu un alt personaj, **duhul** banilor, al **comorii**, care i se arată viitorului posesor. Prin faptul că totuşi omului îi este destinată anterior o comoară, aceste duhuri sunt, într-un fel, o variantă a norocului personificat, a soartei cu pronunţate caracteristici benefice (de tipul *piaza bună – piaza rea, dolia – nedolia, sreča – nesreča*)
→ *comoară*; *duhuri ale casei*; *strămoş*

DRAC⟶ DIAVOL

DRAGON⟶ ŞARPE

DRUM Drumul, plecarea la drum constituie o temă fundamentală nu numai a descântecelor, ci şi a naraţiunilor populare (fie că vorbim de basme fantastice sau nuvelistice). Totul se întâmplă la drum, pe drum (să nu uităm

că există o serie de farmece care acţionează fără ca omul să-şi părăsească habitatul specific: este vorba de aduse̦turi, de trimiteri, care ajung chiar în casă, în mediul protector, apărat – se vede, nu îndeajuns –, specific omului). Drumul reprezintă necunoscutul, spaţiul prin excelenţă neumanizat, deci, o fărâmă din **lumea cealaltă**.

Chiar dacă face parte oarecum din cadrul socializat (ne referim la uliţă, la căile de acces din interiorul aşezării umane), în afara casei, în afara curţii (înconjurate de gardul protector, înzestrate cu prag, cu alte obiecte cu funcţie apotropaică prin excelenţă), se pot întâmpla multe lucruri nedorite: pe drum se poate acţiona asupra **urmei**, făcându-se farmece grele; în drum sunt aruncate murdăriile, în care sunt dispersate **faptul**, **vrăjile** de tot felul; în sat, noaptea, nu este bine să te afli pe drum, pentru că atunci poţi da peste **vrăjitoare** metamorfozate în animale, peste **strigoi**, **draci** etc. Dacă ne referim la drumul extravilan, pericolul pe care-l prezintă acesta este, fără îndoială, şi mai mare. El se află în afara cercurilor magice protectoare (garduri, brazde trase împrejurul satului cu diferite ocazii – evident, cu valoare apotropaică). El cuprinde **răspântiile, răscrucile** – *topoi* prin excelenţă malefici, care sunt o potenţare a caracterului malefic al drumului în general: nu avem de-a face cu un singur drum, ci cu trei sau patru. Aici este un adevărat *no man's land*, un spaţiu prin excelenţă nonuman, în care este bine să nu fii prezent: „Vezi că porneşti la drum, da nu tot drumu e la feliu. Când porneşti, îţi faci gânduri: oare cum oi ajunge?! Ici are un cot, dincolo o răscruce, de nu ştii cum vine; la cot omu are să ia seamă că nu prea e loc bun; tot acolo unde drumu-i sucit are să se mai întâmplă câte ceva“ (Bernea, 45). Dar, în acelaşi timp, drumul este iniţierea, plecarea la drum înseamnă plecarea în căutarea experienţei, înfruntarea forţelor oculte, care au ca rezultat întărirea poziţiei omului în acest univers, luarea treptată în posesie a unor *topoi* nespecifici. Drumul este, în acest sens, elementul director al basmelor fantastice şi nuvelistice, în jurul căruia se structurează întreaga naraţiune. Pentru legendele superstiţioase este caracteristic mai degrabă drumul intravilan, habitatul prin excelenţă uman în care pătrunde brutal supranaturalul. În basm însă, eroul îşi caută duşmanii, îi provoacă şi, în această provocare, el îşi perfecţionează forţa. De aceea, eroul memoratelor şi al fabulatelor este omul obişnuit, pus faţă în faţă cu situaţii neobişnuite (sau obişnuite, după logica mitului), care însă ştie dinainte cum va reacţiona pentru contracararea maleficului (tradiţia îi pune la îndemână un bogat arsenal de acte şi obiecte magice). În basm, eroul nu este (foarte) surprins de prezenţa maleficului: el îl aşteaptă, îl provoacă. Spre deosebire de omul obişnuit, el are nevoie de ajutoare serioase, adesea supranaturale, pentru a depăşi momentele de ruptură, el având la îndemână, cel mai adesea, numai curajul şi credinţa sa puternică în victoria binelui.

În povestirile superstiţioase şi în descântece credinţa omului în reuşită este puternic zdruncinată. Majoritatea întâlnirilor dintre lumea demonicului şi cea a umanului se soldează adesea cu victoria primeia, în pofida numărului mare de practici apotropaice aflate la îndemâna cunoscătorilor. Cele două specii ale literaturii mitice mai sunt înrudite şi prin altceva: întâlnim aici o legătură de la cauză la efect – avem, pentru început, povestirile cu personaje supranaturale, care surprind diverse aspecte ale contactului dintre cele două lumi, din care, de regulă, omul scapă nevătămat datorită cunoştinţelor sale; în cazul descântecelor, este narată, în versuri, întâlnirea nefastă a umanului cu supranaturalul, urmările negative fiind produse tocmai de necunoaştere, de neglijenţă din partea omului, care este un neiniţiat, un profan (de aici şi interpunerea descântătoarei între acesta şi ajutorul supranatural sau boală).

DUALISM; DUALISM COSMOGONIC Opoziţia – ca formă elementară de structurare mentală a realităţii se întâlneşte în diverse stadii de dezvoltare a umanităţii. Parte componentă a gândirii logice, polarizarea realităţii, bazată pe judecăţi de valoare de tipul bun/rău se realizează diferit, generând alte tipuri de **opoziţii**, binare sau ternare (graduale). Acest dualism caracterizează realitatea la toate nivelurile ei: cosmologic, antropologic, lingvistic etc. (Eliade-Culianu, 136).

Conţinutul dualist este propriu nu numai religiilor mari (budism, creştinism, iudaism, islam etc.), care au influenţat, direct sau nu, credinţele populare. Miturile cu conţinut dualist au o răspândire universală şi încearcă să dea soluţii frământărilor omului, punând puţină ordine în reprezentărilor acestuia referitoare la lumea din jur.

Prin recunoaşterea *dualismului radical* (termen folosit de autorii *Dicţionarului religiilor*, Eliade-Culianu, 136), adică a existenţei a două principii creatoare, coeterne, responsabile de crearea a tot ceea ce există, opoziţia pozitiv/negativ, cu implicaţiile ei **bun/rău**, **masculin/feminin** etc., se situează chiar în fruntea ierarhiei. Dacă lumea cunoaşte doi creatori, aflaţi în opoziţie, şi rezultatul acţiunii acestora se va structura identic, perpetuînd la infinit ruptura iniţială.

S. A. Tokarev insistă asupra caracterului dual al formelor de credinţă, mai ales când vorbim de primele stadii ale evoluţiei umanităţii. „Dualitatea sau, altfel spus, ambivalenţa reprezintă, pe de o parte, tot ceea ce este sfânt, divin, respectiv malefic, blestemat. Ambele laturi se suprapun vechilor reprezentări legate de tabu – interdicţia magico-religioasă. (...) Dar la stadiul de dezvoltare la care găsim credinţele slavilor de răsărit, această ambivalenţă a dispărut: supranaturalul deja s-a scindat în două extreme – tot ceea ce este sfânt, divin,

cuvios se opune maleficului, satanicului, blestematului (...). Principalul vinovat al acestei polarizări a fost, evident, trecerea la creştinism“ (Tokarev, 1957, 16). Credinţele populare referitoare la structura dual㠹 a lumii nu îşi au rădăcinile neapărat în creştinism, cum susţine Tokarev, mituri de acest tip fiind consemnate în epoci sau societăţi precreştine/necreştine (Eliade-Culianu, 136). Conform acestor credinţe, lumea este rodul colaborării dintre Dumnezeu şi **diavol**, o relaţie inevitabilă, de complementaritate. Acest dualism cosmogonic originar se reflectă şi în multe legende etiologice.
Multe elemente existente pe pământ cunosc, în imaginaţia mitică, o creaţie paralelă, remarcabilă doar la nivelul intenţionalităţii – diavolul încearcă imitarea lucrării lui Dumnezeu, dar efectul este diferit: creează alt obiect/ fiinţă, în general sub nivelul modelului originar. Reuşita însăşi poate fi parţială: credinţele ucrainene spun că lupul a fost făcut de diavol, care însă nu a reuşit să dea viaţă creaţiei sale. Animalul este înviat de Dumnezeu, după care aleargă după Creator şi îl muşcă de călcâi. Ecouri ale credinţelor referitoare la acest „câine“de pază al personajului malefic (în multe legende se spune că lupul este câinele diavolului) se întâlnesc în mitologia rusă: duhul pădurii, **leşii,** se adresează lupilor, numindu-i „câinii mei“ (Sannikova, 188). Conform credinţelor iraniene, Ormuz creează câinele, iar Arhiman, lupul (Coman, 63). Credinţele româneşti spun că la facerea lumii Dumnezeu a făcut oaia. Cum şi diavolul putea participa la creaţie, a plămădit o „oaie“ din pământ de baltă, i-a pus ierburi în loc de lână, i-a tăiat vârful cozii ca să-i facă „oii“ sale o coadă şi, pentru a o deosebi de creaţia divină, „îi mai lipi şi o barbă ca a lui“ (Coman, 29). Finalitatea dublă a celor două tipuri de acte creatoare se conturează foarte clar, fiind acceptată cu o anumită resemnare: „Şi aşa s-au ales de la început încă animalele cele bune deoparte şi cele rele de cealaltă parte, ierburile şi florile deoparte şi buruienile de altă parte şi oricât s-ar amesteca, ceea ce-i făcut de dracul, aceea tot la rău se duce, oriunde-ai pune-o. Şi aşa, cum în om binele se luptă cu răul şi în lumea animalelor, şi a ierburilor e la fel. Buruienile caută să năpădească grânele şi lupii să mănânce oile. Asta-i de când lumea şi aşa are să fie până la sfârşitul pământului“ (Olinescu, 114). Dar cei doi creatori – după unele credinţe fiind fraţi, chiar gemeni, au colaborat cu mult timp înainte de apariţia vieţuitoarelor. În mitologia franceză se spune că soarele, ziua au fost create de Dumnezeu, iar luna, respectiv noaptea, de diavol (Sébillot, I, 157). Tot aici amintim şi credinţele conform cărora Dumnezeu şi diavolul au creat împreună lumea (la români, ruşi, ucraineni, sârbi etc.). O credinţă sârbă face însă o precizare: Dumnezeu a făcut pământul, diavolul – marea. Opoziţiile stabil/instabil, siguranţă/nesiguranţă, cunoscut/necunoscut, de aici benefic/malefic se deduc cu uşurinţă din această precizare.

DUALISM COSMOGONIC⟶DUALISM

DUHURI ALE AERULUI⟶AER

DUHURI ALE AMIEZII⟶AMIAZĂ

DUHURI ALE APEI⟶APĂ

DUHURI ALE BOLII⟶BOALĂ

DUHURI ALE CASEI Din categoria spiritelor protectoare ale casei, cu precădere din cele antropomorfe întâlnite la slavii de răsărit, **domovoi** şi **kikimora** se încadrează în această categorie. Prin apariţiile lor intempestive, aceste personaje prevestesc, cel mai adesea, nenorociri. Domovoi este văzut foarte rar şi prezenţa lui este recepţionată ca un semn rău. El mai poate face cunoscut destinul şi prin contactul nemijlocit cu persoana căreia îi transmite mesajul: „Într-o seară l-am visat pe duhul casei, care avea nişte labe mari, păroase şi mă apăsa, mă apăsa întruna. La început am spus o rugăciune, dar apoi am început să-l înjur, numai aşa poţi să scapi de el. Şi avea o mână lungă, lungă, plină de păr. Asta era un semn rău. După asta s-a spânzurat ginerele meu“ (Şumov-Prejenţeva, nr. 92, 49-50). Previziunile duhului pot fi subliniate şi de caracterul lui, marcat exterior prin culori deosebite: „Domovoi poate să fie şi bun, şi rău. Dacă se arată în alb e semn rău, în roşu e semn bun. Un om de la noi mergea către casă, când a văzut, pe un pod, nişte omuleţi roşii. După aceea a găsit bani mulţi“ (*idem*, nr. 110, 58). Această ultimă menţiune reprezintă o contaminare cu un alt personaj, duhul banilor**, duhuri ale comorii**, care i se arată viitorului posesor. Prin faptul că totuşi, omului îi este destinată anterior o comoară, aceste duhuri sunt, într-un fel, o variantă a norocului personificat, a soartei cu pronunţate caracteristici benefice (de tipul *piaza bună*/**piaza rea, dolia**/*nedolia* etc.).
Pe aceeaşi linie, de deţinătoare ale adevărului, ale cunoştinţelor supreme, se conturează şi imaginea unora dintre aceste personaje în calitate de agenţi ai destinului, care modelează existenţele umane torcând, răsucind firul vieţii. Astfel poate fi făcută apropierea dintre personajele mitologice duhuri ale casei şi *agenţii* specializaţi ai soartei, destinului. Personajele din aceste clase se pot reduce, în ultimă instanţă, la o mai veche reprezentare, a unei zeităţi protectoare, cea care dădea viaţa şi o menţinea, cea care, conform unor reguli numai de ea ştiute, împărţea oamenilor norocul şi necazul, bunăstarea şi sărăcia.

În ceea ce priveşte apropierea de arhetip, mai relevante sunt personajele care s-au grupat în categoria de zeităţi ale destinului (ursitoare, moire, parce, *piază bună,* **piază rea**, *ceas bun,* **ceas rău** etc), care, deşi acţionează individual, influenţând fiecare destin în parte, nu îşi restrâng aria de activitate doar la reprezentanţii unei familii, unui neam, unui popor, având în subordine întreaga umanitate. Deosebirile de nume, înfăţişare etc. sunt invariante nerelevante, esenţa, funcţiile lor fiind general valabile.

Spiritele casei se înscriu în aceeaşi direcţie, având însă dacă nu origine, acţiune diferită. Mai târziu, diferitele aspecte, domenii de activitate ale Marii Zeiţe au dezvoltat fiecare personaje specifice – personificare a cultului focului, al vetrei, strămoşilor, care aveau, datorită statutului lor supranatural, acces la marile taine, putându-se face mesageri ai destinului. Dar dacă ursitoarele**,** moirele, parcele etc. instituiau destinul, ele fiind înzestrate cu funcţii demiurgice, duhurile casei jucau rolul unor mesageri*,* al unor duhuri protectoare, care îl însoţesc pe om pe tot parcursul vieţii. Legătura lor cu cealaltă lume este subliniată şi de prezenţa vetrei, ca spaţiu sacru, cadrul al epifaniei, dar şi ca zonă de trecere, de contact. De aceea duhurile amplasate pe/în vatră sunt cele care prevestesc viitorul. Şi fizic duhurile casei îşi revendică apartenenţa la lumea morţilor, de cele mai multe ori acest protector fiind unul dintre **strămoşi**, fiecare persoană care a decedat în acea locuinţă devenind, după unele credinţe, duh protector. Prevestirile lor se realizează fie prin apăsarea subiectului, atingerea acestuia cu labele păroase –ale domovoiului (abundenţa părului este un semn de apartenenţă la nonuman, nonsocial) – sau cu degetele. Dacă degetele sunt reci – e semn rău (ca marcă a lumii morţilor) – gestul este interpretat ca o intruziune nefastă a morţii, cu tot ce presupune ea în viaţa omului. „La slavii sudici se crede că mortul vine regulat, pe fiecare noapte, la rudele sale şi prezenţa lui în casă se cunoaşte prin aceea că face zgomot, bate în masă ş.a. Ba şi mănâncă, dacă găseşte de mâncat“ (Ciauşanu, 175). Şi o altă legătură a duhurilor casei cu lumea demonică a morţilor. Se spune că sunt situaţii când ele au legături nelegitime cu femeile: din aceste relaţii se nasc vrăjitorii (Dobrovolski, 360-361).

Vatra, ca punct de trecere, ca loc de graniţă, este unul dintre elementele centrale ale riturilor de iniţiere. Una dintre probele pe care trebuia să le treacă vrăjitorul consta în intrarea în gura monstrului de foc, care ieşea din vatră (Şumov-Prejenţeva, 9).

→ *browine*; *broască*; *cocoş*; *coşmar*; *kikimora*; *kobold*; *rândunică*; *şarpele casei*

DUHURI ALE COMORII→ COMOARĂ

DUHURI ALE COPACILOR⟶ COPAC

DUHURI ALE MORŢILOR⟶ MOARTE

DUHURI ALE NOPŢII⟶ NOAPTE

DUHURI ALE PĂDURII⟶ PĂDURE

DUHURI ALE VÂNTULUI⟶ VÂNT

E

ECLIPSĂ În strânsă legătură cu domeniul artei fulgurale este interpretarea eclipselor, atribuite în antichitate vrăjilor. Prin puterea deosebită a acestor incantaţii, luna era smulsă de pe cer şi adusă pe pământ. Tocmai pentru a împiedica desluşirea cuvintelor magice ale vrăjitoarelor era necesar să se facă zgomot, pentru a perturba propagarea fluxului magic: „Când s-a făcut noapte şi, după cină, s-au dus cu toţii la somn şi la odihnă, deodată, luna, care se afla, plină, sus pe boltă, a început să se întunece şi lumina părăsind-o, şi-a schimbat culoarea şi a dispărut cu totul. Şi în timp ce romanii, cum le este obiceiul, chemau lumina lunii bătând din alămuri şi ridicând spre cer multe focuri cu tăciuni şi cu torţe, macedonenii nu procedau la fel, ci frica şi spaima le cuprinsese tabăra şi, în şoaptă, pe la mulţi mergea vorba că eclipsa arată fantoma regelui. Dar Æmilius nu era cu totul neştiutor şi necunoscător al eclipselor, care, în perioade definite, aduc luna în mersul ei în umbra pământului şi o ascund, până când, străbătând zona întunecată, este iarăşi luminată de faţa soarelui. Totuşi Æmilius, atribuind o mare putere divinităţii şi fiind iubitor de jertfe şi sensibil la divinaţie, de îndată ce a văzut luna clară, i-a sacrificat optsprezece viţei“ (Plutarh, *L. Æemilius Paulus*, XVII). Thucydides oferă un exemplu asemănător de comportament în faţa eclipsei: „Dar tot şovăind ei să pornească pe mare, când toate erau pregătite, s-a produs o eclipsă de lună când tocmai pe cer era lună plină. Marea majoritate a atenienilor, gândindu-se la eclipsă, cereau comandanţilor să rămână pe loc, iar Nicias, care de altfel era cam prea aplecat spre divinaţie şi spre superstiţie, a spus că nu se va delibera nimic mai înainte de a sta pe loc douăzeci şi şapte de zile, până să se pună în mişcare aşa cum spuneau prezicătorii. Aşadar, atenienii au rămas pe loc, deşi mai înainte erau gata să plece“ (VII, 50, 4).

Faptul că luna este unul dintre elementele lumii de dincolo se reflectă şi în strânsa legătură pe care aceasta o are cu tărâmul morţilor. În multe credinţe luna este privită chiar ca o parte componentă a acestui tărâm: la greci şi romani sufletele morţilor trăiau în lună (Ceaikanovici, 83). Şi la alte popoare exista credinţa că morţii se duceau în lună spre a apărea sub o altă înfăţişare (la iranieni, polinezieni; Durand, 125). Indienii credeau că sufletele se odihnesc în lună în aşteptarea unei reîncarnări (Eliade-2, 1992, 169). Absenţa lunii, dispariţia ei brutală în timpul eclipselor contribuie şi ea la sporirea acţiunii maleficului: în timpul eclipselor de lună cehii cred că o persoană

este luată în lumea morţilor (Afanasiev, 1869, III, 250). Căderea lunii pe pământ în timpul eclipselor (la indienii sud-americani) este însoţită de moartea multor oameni (Tylor, 418). Încă din secolul al XVII-lea exista la francezi menţiunea după care un copil care se naşte în timpul unei eclipse nu va trăi (Sébillot, I, 64). La sârbi se spune că oamenii care se nasc într-un asemenea moment sunt nefericiţi şi vor fi mereu săraci. În Europa (Franţa, Italia, Germania etc.) se crede că eclipsele provin din lupta dintre soare şi lună: „Unii oameni pretind chiar că i-au văzut cum se încleştau, uitându-se într-un lighean cu apă(...) Dacă din această luptă luna ar ieşi învingătoare, lumea s-ar prăpădi(...) Această luptă are loc la fiecare şapte ani. Nu e îngăduit nimănui să se uite cu ochii liberi la o eclipsă, ci numai printr-o basma, printr-o sticlă afumată, printr-o sită sau într-un vas cu apă. Altfel omul ar înnebuni sau şi-ar pierde vederea“ (Candrea, 1928, 79-80). Tot în strânsă legătură cu soarele şi luna, eclipsa este concretizarea unei bariere pe care o ridică Demiurgul în calea fraţilor incestuoşi: „Alţii spun că în timpul eclipsei luna trece repede pe lângă soare, iar Dumnezeu îl întunecă pe soare ca să nu vadă luna“ (Ciauşanu, 101).

Explicaţia unanimă ce se dă eclipselor este agresiunea pe care o declanşează asupra lor vârcolacii, mai bine zis vârcolacii selenari: „Ei sunt un fel de animale asemănătoare câinilor şi care se fac din copiii nebotezaţi, din părinţi necununaţi, ori se fac din văzduh, numai din cauză că torc femeile fără lumânare noaptea, mai ales la miezul nopţii, pentru ca să facă vrăji cu firul tors astfel. Pe acele fire stau vârcolacii, şi acele fire se fac de la sine în calea unui vârcolac. Cât timp aceste fire nu se rup, vârcolacii rezemaţi pe ele sunt puternici şi merg încotro vreau; atunci ei atacă corpurile cereşti şi le rup cu dinţii. Aşa rup şi mănâncă din lună, pe care uneori o prefac în sânge şi noi vedem atunci luna toată înroşită. Alteori atât mănâncă din ea, că nu mai rămâne decât o dunguliţă mică. Dar mâncând prea mult, ei devin prea grei; firul pe care stau ei se rupe şi atunci ei îşi pierd toată puterea. Luna îşi recapătă din nou vlaga, se luptă cu ei şi învingându-i, scapă din gura lor şi redevine curată, cum a fost mai înainte“ (Olinescu, 453-454). Ucrainenii cred că în lună trăiesc lupi care muşcă din ea întruna, până o reduc la o bucăţică; apoi se opresc până revine luna la loc şi reîncep să muşte din ea“ (Candrea, 1928, 79).

Pentru a reveni la antichitate, o naraţiune din a doua jumătate a secolului al IV-lea î.H. arată o evoluţie a mentalităţii: interesaţi de semnificaţia eclipsei erau numai oamenii simplii, soldaţii, nu şi conducătorii acestora, care încercau să le ofere, prin intermediul ghicitorilor oficiali, o explicaţie ştiinţifică a fenomenului natural (cf. Plutarh, *Viaţa lui Dion*, 24). Seneca, în *Naturales Quaestiones* (203), încearcă şi el să-i convingă pe contemporanii

săi în legătură cu caracterul natural al fenomenului respectiv şi să înlăture superstiţiile: „Acum, ca să revin la scopul lucrării mele, ascultă ce ştiu despre focurile pe care aerul le poartă dintr-o parte în alta a cerului (comete; meteoriţi). Am văzut o minune asemănătoare şi în preajma morţii lui August şi în timpul lui Seian; iar la moartea lui Germanicus a avut loc o prevestire asemănătoare. Aşadar, tu eşti atât de rătăcit, încât crezi că zeii ne trimit semne prevestitoare ale morţii? Sau socoţi că pe pământ există ceva atât de însemnat încât toată lumea trebuie să afle despre pieirea lui?“
→ *lună*; *lup*; *vârcolac*

ELFI Elfii (*alfar, pixy* etc.) sunt o varietate de spirite demonice, aflate în legătură cu lumina şi întunericul (în funcţie de gradul lor de demonism, elfii subpământeni, negri, întunecaţi sunt *gnomi,* personificări ale coşmarului, precum şi alte duhuri care acţionează noaptea). Elfii luminoşi sunt adevărate **duhuri ale aerului** (suflete ale copiilor morţi nebotezaţi), omuleţi frumoşi care au ca atribut caracteristic podoabe din flori (căciuliţe). Pot locui în copaci, care, în acest caz, se supun interdicţiei tăierii. Sunt văzuţi adesea încingând hore la lumina lunii, în poieni. Ei au sărbători tradiţionale, care se desfăşoară, după credinţele irlandeze, de exemplu, de două ori pe an: primăvara şi iarna (la Crăciun). Pe lângă preferinţa manifestă pentru dans, sunt şi patroni ai muzicii: muzica lor îi farmecă pe ascultătorii involuntari şi îi obligă să danseze alături de ei. Muzicantul nu se poate opri din cântat decât dacă rupe cu brutalitate vraja (prin spargerea viorii, de exemplu). Asemenea altor duhuri ale aerului, sunt descrişi ca manifestând o atracţie deosebită pentru tors şi ţesut (se spune că uşoarele pânze de păianjen care plutesc în aer sunt opera lor); (*Mifologiceskij slovar'*, 615-616). Tot în legătură cu elfii este pusă, în mitologia occidentală, schimbarea nou-născuţilor. Copiii zânelor sau elfii întunecaţi, bătrâni, iau locul odraslelor oamenilor. Aceştia erau recunoscuţi după corpul şi faţa acoperite cu riduri şi zbârcituri, după obiceiurile „proaste“ şi după foamea pe care o aveau în permanenţă. Oamenii îşi puteau recupera copiii fie purtându-se grosolan cu duhurile poznaşe, fie dacă le obligau să-şi dezvăluie adevărata vârstă. O altă modalitate de a scăpa de maleficiile elfilor era de a-i face să râdă sau de a-i pune în dificultate (tema sarcinilor imposibile ce le erau date). Atunci când omul, pentru a-l alunga pe spirit, încerca să-l păcălească dându-i impresia că face lucruri imposibil de imaginat într-o ordine firească a lucrurilor (o femeie a pus la fiert apă într-o coajă de ou etc.), elfii îşi manifestau verbal uimirea şi plecau: „Am trăit cinci sute de ani în lumea aceasta şi n-am mai văzut aşa ceva!“ În Scoţia, principalul mijloc de apărare împotriva elfilor este, ca peste tot **fierul**. Astfel, se spunea: „Ori de

câte ori intri în locuinţa unei zâne, trebuie să ai grijă să înfigi în uşă o bucată de oţel, cum ar fi un cuţit, un ac, un cârlig de undiţă; ca urmare, elfii nu vor putea închide uşa până nu vei fi ieşit“ (Frazer, 1980, II, 191).

F

FAPT; FĂCĂTURĂ „Faptul este o boală care nu vine de la Dumnezeu sau din alte pricini întâmplătoare, ci este, cum se crede în popor, rezultatul unor fermecători sau vrăji femeieşti. Dacă cineva, şi mai ales vreo femeie, are ciudă pe alta, ca să-şi răzbune, aleargă şi la acest mijloc, adică *îi face pe fapt*. Şi iată cum. Femeia ce vrea să dea această boală cuiva, în 7 duminici, pe când preotul e în slujbă, şi mai ales când toacă, strânge din 7 feluri de seminţe de oricare plante, câte 7 boabe de fiecare fel şi, punându-le într-un săculeţ, le descântă, adică chiar când le strânge, le meneşte pe omul cui vrea să-i facă rău. După ce a împlinit astă lucrare, toate aceste seminţuri le fierbe într-o oală nouă furată, cu apă strânsă tot în acele 7 duminici sau numai cu apă neîncepută, dintr-o duminică dimineaţa. Odată fierte, se duce sau trimite pe altcineva de le duce şi le toarnă în calea omului menit, bunăoară pe pragul uşii, la poartă sau portiţă, în cărarea pe unde ştie că trece mai ades etc. Cine calcă întâi, acela numaidecât se umple de boală, şi dacă cumva a călcat cel menit, cu atâta boala, adică faptul, e mai greu şi mai furios, iar omul în mai greu pericol de a fi scăpat“ (Candrea, 1944, 177) Spre deosebire de alte tipuri de mijloace magice, faptul, făcătura pune accentul pe latura practică: cuvântul de ordine este *activitatea* – el este activ, este produs pentru a pune la rândul lui în mişcare, după modelul legilor contagiunii şi ale similitudinii, puterea nefastă a vrăjitorului. Faptul reprezintă *cauza*, pe când **adusătura**, **aruncătura** constituie *efecte* ale actului magic întreprins de cel care-l performează. Tocmai de aceea credinţele populare insistă asupra descrierii ritualui prin care acesta capătă materializare:
„Se mai spune că unele femei vrăjitoare clocesc un ou de părăsitură la subţioară, 9 zile, şi apoi, când ciocneşte (!), atunci ea îl meneşte ce să se facă: pui, vrabie, muscă, gândac sau altceva; iar când va fi flămând, să se poată preface în pui de găină, ca să-l poată hrăni. Se spune că acesta este «lucrul rău» sau «dracu» şi are putere mare în rele. Pe acesta îl trimit unele femei, care îl au, să ducă farmecele pentru fapt în calea celui menit. Dacă cineva calcă în faptul dus de acest lucru rău, n-are leac şi moare peste trei zile. Omul care a călcat în fapt îndată începe să-l mănânce pielea cumplit peste tot trupul şi-i vine durere la cap“ (*idem*, 178). Explicaţia aceasta cuprinde, pe lângă descrierea actului magic al *facerii*, şi

continuarea ritului magic: faptul ar rămâne în stare pasivă, o latenţă malefică, dacă nu ar fi trimis sau preluat.
→ *farmece*

FARAONI Pentru mitologia română, reprezentarea unor spirite ale apei marine nu putea să fie decât sporadică, din cauza depărtării de sursa ce putea genera imaginile tradiţionale. De aceea, credinţele nesistematice, care au circulat totuşi şi în acest areal, se circumscriu în general fabulosului, fiind de origine livrescă: „În mare se află un soi de peşti, femei pe jumătate, numiţi şi faraoni, care stau ascunşi şase zile, cât marea se frământă, iar sâmbătă, cât marea se odihneşte, ies deasupra (…). Din acele părţi ale pământului ne vin nouă cântecele frumoase care se împrăştie din om în om (…). De la dânşii fură ici-colea câte un cântec oamenii cei buni de la Dumnezeu şi care au inimă bună a spune şi altora cele auzite“ (Pamfile-1, 1916, 301).
Reprezentarea legată de spiritele mării numite faraoni se întâlneşte şi în mitologia rusă. Aceste fete, jumătate om, jumătate peşti, sunt considerate urmaşe ale vechii oştiri egiptene care i-a urmărit pe evreii ce părăseau Egiptul şi care s-a înecat miraculos în valurile Mării Negre (legenda a circulat începând cu secolul al XVI-lea; *Mifologiceskij slovar'*, 554).
Ondinele din Europa Occidentală au însă în cea mai mare parte funcţii identice cu duhurile locale – ipostazieri ale surselor de apă dulce: pieptănatul, cântecele minunate cu care îi încântă pe oameni, ademenirea în adâncuri etc. În acest ultim caz, „Corăbierii care le-aud se întâmplă că adorm înjnduiţi de frumoasa lor cântare şi astfel cad în apă şi se îneacă“ (Pamfile-1, 1916, 301). La ruşi, *fetele de pe mare* sunt neobişnuit de frumoase, cu o voce atrăgătoare. Lor li se atribuie compunerea tuturor cântecelor şi a basmelor. Se crede, de asemenea, că se apropie de corăbii şi încep să cânte şi dacă marinarii fără experienţă nu le îndepărtează cu lovituri de tun, ele pot să le distragă atenţia într-atât, încât toţi de pe corabie adorm, şi atunci oamenii mării scufundă corăbiile (Iaşciurjinski, 566). În alte povestiri, descrierea personajelor se încadrează în categoria iluzionării – accentul este pus pe imagine, duhurile apărând ca o personificare a mişcării şi strălucirii undelor mării: „Aceste femei-peşti ies câteodată pe maluri, primăvara, când e cald şi se joacă cu şireaguri de mărgele şi scumpeturi ale mării, din care adesea uită câte ceva, pe care le găsesc pământenii noştri. Alteori le lasă într-adins, ca să momească lumea“ (Pamfile-1, 1916, 301).
→ *duhuri ale apei*

FARMECE „Farmecele se disting de vrăji atât în privinţa cuprinsului, al scopului ce-l urmăresc şi a mijloacelor ce le întrebuinţează, cât şi în

privinţa timpului când se fac“ (Marian, 1996, 9). Distincţia pe care o face S. Fl. Marian este valabilă numai în ceea ce priveşte anumite aspecte. Într-adevăr, cei ce apelează la farmece nu fac apel la spirite necurate, „ci se adresează de regulă Maicii Domnului, ca aceasta să le dea ajutorul necesar, sau unor elemente, bunăoară cum sunt **apa** şi **roua**, despre care au deplină convingere că, dacă se vor spăla cu ele, se vor curăţi şi limpezi de toate aruncăturile şi făcăturile, de tot datul şi faptul, de toată urgia şi urâciunea şi se vor face mult mai frumoşi şi atrăgători“ (*idem*, 10). Când însă este vorba de scopul acestora, delimitarea menţionată se dovedeşte inoperantă. Astfel, se spune: „Scopul farmecelor este, aşadar, în primul rând ca cel ce farmecă sau pentru care se farmecă să se facă frumos, plăcut, atrăgător şi fermecător, anume ca să poată fi iubit, respectat, binevorbitor şi stimat de toată lumea, în al doilea rând *să atragă* prin frumuseţea, purtarea şi vorba sa pe oricine, însă mai ales *pe aceia pe care şi-a pus el ochiul*, şi în urmă, dacă prin mijloacele şi apucăturile anterioare nu şi-au ajuns scopul, *să farmece, adică să fure minţile celor pe care îi iubeşte şi de care doreşte să fie iubit“* (*idem*; s. n., A.O.). Prin urmare, prin ce se deosebesc farmecele de vrăji, despre a căror intenţionalitate malefică toată lumea este convinsă? „Scopul ce-l urmăresc“ este foarte clar exprimat prin intermediul unor predicate malefice: de la atragerea nevinovată a persoanei dorite (faptul că este unilaterală este subliniat de precizarea „pe care şi-a pus el ochiul“, ceea ce înseamnă că avem de-a face din start cu o *agresare* a celuilalt), ajungem la expresia indubitabilă a unor practici magice esenţial demonice, de tipul vrăjilor: scopul este „să farmece, să fure minţile celor pe care îi iubeşte şi de care doreşte să fie iubit“ (şi aici apare o manifestare unilaterală a dorinţei: binele pe care îl face propriei persoane se întemeiază pe răul făcut celuilalt). Precizările pe care le fac alţi cercetători vin să confirme această apropiere a domeniului de acţiune al farmecelor de cel al vrăjilor (farmecele sunt **făcături**, **aruncături**): „Farmecele se aruncă, rugându-te să aibă efect asupra celui duşmănit. Sunt anume babe care fac farmece, şi numai Dumnezeu le poate distruge. De farmece ne putem apăra prin descântece ori prin rugăciuni la biserică, plătind liturghii şi dând pomană la săraci“ (Candrea, 1944, 170).
→ *adusătură*; *descântec*; *fermecător*; *vrăji*

FĂCĂTURĂ—→ FAPT

FECIORII MARŢOLII—→ SÂNTOADERI

FEMINI/MASCULIN—→ STÂNGA/DREAPTA; OPOZIŢIE

FEREASTRĂ Un alt **spaţiu sacru** îl reprezintă fereastra. De această dată simbolica este mult mai explicită. Fereastra este un fel de uşă, o intrare nereglementată în casă, într-un orice fel de spaţiu, într-o altă lume, mai mult sau mai puţin îndepărtată. Fiind în acelaşi timp un element ordinar al universului casnic, în timpul profan fereastra nu este înzestrată nu relevă proprietăţi supranaturale, magice. Simbolica sacră, rituală, îi conferă calităţi excepţionale.

Pentru a potoli furtuna, ruşii recomandau să se arunce o mătură pe fereastră (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 19). Ca o uşă deschisă într-o altă lume este privită fereastra într-o multitudine de ritualuri: sârbii îi interziceau categoric femeii însărcinate să privească pe fereastră (Tolstaia-2, 117). Românii credeau că nu este bine să te uiţi pe fereastră din exterior; încălcarea acestei interdicţii atrăgând după sine afecţiuni ale ochilor (Gorovei, 1995, 86) sau chiar orbirea (Avram, 177). Tot ei spuneau că nu era bine să bei apă dată pe fereastră. Acţiunea nefastă se aplica inclusiv animalelor – se spunea că vor turba câinii care vor bea acea apă (*idem*, 143). Existau o serie de tabuuri care presupuneau interzicerea aruncării pe fereastră a apei, a lăturilor; de asemenea, nu trebuia să scuipi, să arunci resturi alimentare etc., fapte ce puteau fi interpretate ca o profanare a acestui spaţiu sacru (Baiburin, 1983, 143).

Ca spaţiu sacralizat este receptată fereastra şi în practicile oraculare. Astfel, se spunea că tot ce se auzea la fereastră se îndeplinea (*idem*, 144). În ajunul Anului Nou se puneau la fereastră (sau la baza hornului) atâtea bucăţi de pâine, câte fete hotărâte să-şi afle ursitul erau. Pâinea era lăsată acolo toată noaptea. A doua zi se uitau să vadă a cui bucată de pâine era întreagă – acest lucru semnificând faptul că fata respectivă va mai trăi încă un an, spre deosebire de suratele ei, care au găsit pâinea împuţinată (Strahov, 59).

Element component al lumii sacrului, fereastra era şi unul dintre locurile tipice de apariţie a personajelor mitologice. Se spunea că **strigoii,** morţii pot intra în casă pe fereastră (Baiburin, 1983, 143). *Boginki***,** din mitologia polonă, se opreau la ferestrele caselor, de unde încercau atragerea din locuinţă a femeilor însărcinate, pentru a-şi putea exercita acţiunea lor malefică (Vinogradova –Tolstaia-2, 38). Bolile – ciuma, holera etc. –dădeau de ştire asupra prezenţei lor prin ciocănituri în fereastră. Într-un descântec românesc „de strânsul cel mare“, acţiunea bolii se realizează tocmai prin pătrunderea spiritului malefic pe fereastră: „Tartacot,/ Barba de-un cot,/ Cu ochii steliţi,/ Cu dinţii rânjiţi,/ Cu călcâiele crăpate,/ Cu unghiile întinate/ Umblă din casă în casă/ Să găsească fereastra destupată,/ Uşa descuiată./ Găsi la (cutare) uşa descuiată/ Şi fereastra destupată./ Mâna pe fereastră băgă/ Pe cutare de şale l-apucă./ Îl trântea,/ Îl snopea“(Leon, 10). Dar cele mai multe credinţe se referă la legătura evidentă a morţii cu acest spaţiu sacru.

Vestitorii morţii intrau întotdeauna în casă prin fereastră – cum este cazul rândunicii (la români, ruşi; Evseev-1, 1994, 156; Toporov, 170). Dacă o pasăre de noapte (în special bufniţa) atingea fereastra cu aripa, se credea că acea casă va arde sau stăpânul ei va muri (Sumţov, 91). La ruşi se interpreta în aceeaşi cheie prezenţa iepurelui – mesager chtonian incontestabil: dacă un asemenea animal era văzut alergând pe sub fereastră era semn clar de moarte (Gura, 1984, 142). În societăţile tradiţionale sicriul era scos din casă pe fereastră, nu pe uşă, sau trecut peste gard sau printr-o spărtură în perete sau în tavan (Baiburin, 1993, 113). Tot pe fereastră erau scoşi, la ruşi, prima persoană care a decedat în acea casă, copiii morţi nebotezaţi (Baiburin, 1983, 141). De asemenea, când murea cineva se punea apă pe pervazul ferestrei, pentru ca sufletul, venind acolo, să se poată spăla. Tot la fereastră se agăţa un ştergar pe care urcau sufletele strămoşilor morţi când veneau în lumea noastră, în zilele în care se făceau pomeniri (Baiburin, 1983, 141; 1993, 166).
Şi mai mult, în virtutea ambivalenţei sacrului, menţionăm şi existenţa practicilor apotropaice care au ca principal element fereastra. Pentru a feri nou-născuţii, în general copiii, de pericolul morţii, mai ales în familiile în care ea şi-a făcut simţită prezenţa într-un ritm îngrijorător, aceştia erau scoşi ritual pe fereastră, într-un simulacru al morţii. În aceleaşi scopuri, când se întorceau de la botez, de la biserică, naşii transmiteau copilul pe fereastră (obiceiul este răspândit la români, ruşi etc.; Baiburin, 1993, 50). Şi în cazul mutării într-o casă nouă copiii erau băgaţi în casă tot pe fereastră (Toporov, 1984, 170): „Când copiii nu trăiesc, părinţii vând copilul ce le-a mai rămas, schimbându-i numele. Vânzarea se face astfel: o vecină vine la fereastră pe dinafară şi le cere copilul, părinţii intră la tocmeală, primesc un ban prin fereastră, dacă încape, iar din acel moment oricum i-a fost numele copilului, el se va chema Lupu. Mai pe urmă copilul e luat de părinţi înapoi, dar numele Lupu rămâne pe toată viaţa“ (Leon, 4).

FERIGĂ Una dintre **plantele magice,** sacralizate, este feriga. Legendele despre originea ei supranaturală sunt numeroase. Ceea ce este important de reţinut este condiţionarea temporală **–** apariţia şi acţiunea ferigii fiind consemnată în ziua solstiţiului de vară sau în alte momente, încărcate de sacralitate. Floarea de ferigă, albă şi strălucitoare ca o stea, înfloreşte în fiecare an numai în noaptea de Sânziene, între ceasurile 10 şi 12, şi ţine numai până la primul cântat al cocoşilor. Se crede că cine o vede înflorind va avea bani mulţi. O poveste germană spune că un vânător şi-a procurat sămânţa de ferigă ochind soarele în amiaza zilei solstiţiului de vară; au căzut trei picături de sânge, pe care vânătorul le-a cules într-o pânză albă; aceste picături de sânge sunt seminţele de ferigă

(Frazer, 1980, V, 169). În Stiria se spune că, adunând sămânţă de ferigă în noaptea de Crăciun, îl poţi sili pe diavol să-ţi aducă un sac de bani. Uneori se crede că sămânţa de ferigă înfloreşte în noaptea de Crăciun, iar cel care a cules-o ajunge putred de bogat (*idem*).
Sub incidenţa supranaturalului sunt puse toate calităţile, atributele, funcţiile etc. atribuite acestei plante, care, cel mai adesea, vizează obţinerea unor elemente din cealaltă lume, în speţă bani, aur, comori. În Rusia se spune că de izbuteşti să prinzi floarea minunată a ferigii la miezul nopţii, în ajunul solstiţiului de vară, nu trebuie decât să o arunci în sus şi ea va cădea înapoi ca o stea, chiar pe locul unde zace ascunsă o comoară. Ţăranii din Tirol îşi închipuie că în ajunul solstiţiului de vară în ajunul solstiţiului de vară se pot vedea comori îngropate strălucind ca nişte flăcări şi că seminţele de ferigă adunate în acest timp sacru, cu precauţiunile de rigoare, îi vor ajuta să aducă la suprafaţă aurul îngropat. În Boemia se spune că cine face rost de floarea de aur a ferigii în acea perioadă stăpâneşte cu ajutorul ei cheia tuturor comorilor ascunse; iar dacă fetele întind o pânză sub floarea care se ofileşte repede, pe ea va cădea aur roşu. În Bretania, căutătorii de comori adună sămânţă de ferigă la miezul nopţii, în ajunul solstiţiului de vară, şi o păstrează până în Duminica Floriilor din anul următor, apoi o împrăştie pe pământ în locurile unde bănuiesc că se află ascunsă o comoară. În cantonul elveţian Freiburg, oamenii vegheau lângă o ferigă, în noaptea de Sf. Ion Botezătorul, sperând să dobândească o comoară, pe care uneori le-o aducea însuşi diavolul. Tot în Boemia, cine urcă un munte cu sămânţă de ferigă în mână, în ajunul solstiţiului de vară, va descoperi o vână de aur sau va vedea comorile pământului licărind într-o flacără albăstruie. În sfârşit, în Tirol (ca şi în Boemia), acţionând conform principiului magiei prin contiguitate, se spune că dacă pui printre bani seminţe de ferigă, aceştia nu se vor împuţina niciodată, oricât de mult ai cheltui (Frazer, 1980, V, 168-169). Alteori, acestei plante i se atribuiau, ca oricărei plante sacre, virtuţi oraculare. Fetele se duceau la ferigă pentru a-şi afla soarta. Ele trebuiau să sape planta gândindu-se la acest lucru. Dacă rădăcina găsită era simplă, se credea că nu se vor mărita curând; dacă era îngemănată, cu rădăcina bifurcată, se credea că se vor mărita repede, cu cel ce le este ursit (Niculae, 151).
→ *plante magice*

FERMECĂTOARE⟶ FERMECĂTOR

FERMECĂTOR; FERMECĂTOARE Spre deosebire de **vrăjitori**, pentru S. Fl. Marian fermecătorii „nicicând nu-şi iau refugiul la vreun spirit necurat sau la vreo fiinţă mitologică, ci ei de regulă se adresează sau

la Maica-Domnului, ca aceasta să le dea ajutorul necesar, sau la nişte obiecte, bunăoară cum e apa şi roua, despre care au deplină convingere, că, dacă se vor spăla cu dânsele, se vor curăţi şi limpezi de toate aruncăturile şi făcăturile, de tot datul şi faptul, de toată urgia şi urâciunea şi se vor face cu mult mai frumoşi şi atrăgători decât oricine altul(...) Obiectele ce se întrebuinţează de fermecători(...) sunt în genere cât se poate de curate, mai ales însă plante mirositoare, şi au de scop mai mult de a atrage, a fermeca, a fura minţile cuiva, ca pe urmă să iubească şi să vorbească numai cu acela care i-a făcut pe dragoste, nicidecum însă a-l nenoroci“ (Marian, 1996, 9-10). Analizând distincţia făcută de S. Fl. Marian, I. A. Candrea sesizează unele nepotriviri în utilizarea termenilor respectivi: „E posibil ca această distincţie între vrăjitori şi fermecători, între vrăji şi farmece să fi existat pe vremuri sau să se mai păstreze, poate, pe alocuri, dar astăzi, în cea mai mare parte a ţării am constatat că poporul confundă pe vrăjitori cu fermecătorii şi vrăjile cu farmecele. Şi unele, şi altele se fac, de o parte pentru dragoste, ursită etc., de altă parte, pentru ură şi boale. Cu toate acestea, contrar celor susţinute de părintele Marian, constatăm că termenul de «vrăji» , în afară, bineînţeles, de acelea care se fac pentru a lua mana vacilor sau rodul grâului, se întrebuinţează în toată ţara pentru acele încercări inocente pe cari le fac fetele, în preseara Anului Nou şi în ajunul Sf. Andrei, ca să-şi ghicească ursita“ (Candrea, 1944, 170). Se impune totuşi o obiecţie: chiar şi aceste „încercări inocente“, fie ele numite „vrăji“, ca la Candrea, sau „farmece“ S. Fl. Marian nu sunt mult diferite de maleficiile recunoscute ale vrăjitorilor. Aşa cum definiţiile de mai sus o arată, prin aceste practici „nevinovate“ se urmărea „să se fure minţile“ persoanei vizate de fetele (**fermecătoarele**) care performau vraja (farmecul) sau care apelau la sprijinul unui specialist; prin urmare, aşa cum înseşi textele vrăjilor o dovedesc, se producea clar o agresiune asupra „celui ursit“, care era somat să vină neîntârziat la cea care-l chema. Sigur, aspectul benefic al acestor vrăji (ca, de altfel, şi al altora din această categorie) se baza pe faptul că actantul îndrepta, remedia un accident, elimina întârzierea nefirească a unui moment oricum dinainte stabilit, inclus în traseul destinului. Chiar şi în acest caz recursul la forţă nu poate fi trecut cu vederea.

→ *farmece*; *vrăji*

FIER „În Bucovina, în ajunul Crăciunului, se pune sub faţa de masă o coasă, iar sub picioare un topor; alţii şed pe topor ca să fie sănătoşi şi tari ca fierul peste an. (...) În Banat, când întâia oară moaşa înfaşă copilul, îl încinge cu un lanţ de fier, ca să fie tare ca fierul“ (Candrea, 1944, 245, 246).

Din cauza groazei pe care o manifestă duhurile de tot felul în prezenţa

obiectelor din fier, este de înţeles utilizarea lui aproape fără excepţie în situaţiile în care prezenţa vizitatorilor nedoriţi se putea face simţită: „În judeţul Vâlcea, când o lăuză vrea să iasă afară din casă, ea pune sub brâu ori în sân o bucăţică de fier, ca să nu se îmbolnăvească, căci de fier fug toate relele şi duhurile duşmănoase“ (*idem*). În **descântece** este menţionată adesea o *frigare*, element ritual consacrat încă din clipa obţinerii sale: „De desfăcut de ursită se desface cu frigare din 9 ace, făcute din fier furat de la 9 case. Frigarea se face de către covali, cu mâinile la spate; e mică cât un cui. Cea mai bună frigare e aceea pe care o face de învăţătură, cu mâinile la spate, un ţigan ce încă n-a avut ciocanul în mâini. Frigarea s-o facă un ţigan care n-are ţigancă, cu mâinile la spate şi în pielea goală. Când e gata, n-o aduci în casă, ci numeri 9 pari din gard ş-o pui să stea acolo; numai când e cineva bolnav o aduci. Acea frigare e bună, care e făcută de unul din doi fraţi gemeni. Ca să-l omoare pe cineva, se face duminică până în ziuă frigare la covali, îndărăt (cu mânile la spate) şi cu frigarea înfierbântată în foc se descântă. Acela căruia i se face, dacă ştie, să taie îndată cu toporul în prag, căci taie farmecul; ce a fost să cadă pe el, cade pe prag“ (Niculiţă-Voronca, 571) .

FIR; AŢĂ; FIRUL VIEŢII În Extremul Orient, cununia este simbolizată prin răsucirea între degetele unui geniu ceresc a două fire de mătase roşie: cele două fire ale destinului celor doi soţi devin un fir unic. În alte ţări din sud-estul asiatic li se leagă celor doi soţi la încheietura mâinii un fir de bumbac alb: firul destinului lor comun (Chevalier-Gheerbrant, II, 52). Românii cred că dacă dai cuiva un ac cu aţă în el, îţi dai zilele (Gorovei, 1915, 1). Ca de obicei, nu puţine sunt situaţiile în care explicaţia interdicţiei/aprobării respectivului gest este total diferită. Se spune, tot la români, că dacă se dă cuiva un ac, „apoi e bine să-l dai cu aţă, fiindcă se zice că dacă va fi sufletul aceluia în iad, aţa aceasta va însemna ultima legătură cu cerul. Prins de acest fir, într-o încordare supremă, bietul suflet ar putea să se salveze, ridicându-se către rai“ (Papadima, 65). Evencii îşi reprezintă destinul ca pe un fir de aţă invizibil, care porneşte din creştetul omului şi ajunge în lumea superioară, în care trăieşte divinitatea supremă, care, uneori, are numele *main* „soarta“. Ruperea firului înseamnă moarte (Tokarev, 1991-1992, II, 472). La nganasani, aţa destinului sau aţa vieţii este identificată cu razele de soare. Ruperea firului este produsă de lună, în general asociată cu moartea (*idem*). De aici şi până la reprezentările „toarcerii“, prelucrării, modelării firului vieţii nu a fost decât un pas. În *Upanişade* se spune că firul (*sutra*) leagă efectiv lumea noastră cu lumea cealaltă şi cu toate fiinţele. Ţesătura în totalitatea ei este desemnată ca fiind

caii lui Shiva, care torc timpul sau destinul (Chevalier-Gheerbrant, II, 51). La români se spunea: „Copilul care trece pe sub firul ce se deapănă pe ghem nu mai creşte“ (Herţea, 98). Teama de a atinge, în gesturi profane, firul de aţă, era întâlnită şi la românii din Basarabia: „Cândva, basarabencele se temeau să mătură seara firele de aţă de prin casă, ca moartea să nu curme «aţa vieţii»“(Buzilă, 96). Fiecare torcătoare credea că îşi ţesea propriul fir al vieţii: firul lung tors însemna drum lung, iar fusul încărcat cu mult fir tors, viaţă lungă. De aceea la moartea femeii se rupea şi furca acesteia (*idem*). În această direcţie se includ şi credinţele referitoare la „măsura“ omului: aţa de cânepă cu care se măsura nou-născutul la naştere, simbolizând recipientul vieţii, era păstrată până la moartea acestuia, când cel în cauză era înmormântat cu ea (*idem*, 98). În general, de fir se foloseau zeităţile funerare pentru a-i atrage pe oameni în lumea morţilor. În alte credinţe (româneşti, germane, bengaleze) sufletul mortului trecea în lumea de dincolo pe un fir întins peste o apă curgătoare. De aceea, „cine dă aţă de pomană, îşi face punte pe lumea cealaltă şi trece în rai“ (Herţea, 98). Şi pentru că torsul însemna atât de mult pentru viaţa oamenilor, orice greşeală făcută pe pământ în practicarea meşteşugului, putea atrage după sine erori ireparabile în plan celest, prin „ruperea“, „înnodarea“, „încurcarea“ firelor vieţii. De aceea grija cu care se practica şi se învăţa acest meşteşug era deosebit de mare, necesitând pregătiri speciale, rituri de îmbunare a divinităţilor care deţineau controlul torsului. Să nu uităm că erau numeroase practicile magice care se bazau tocmai pe „încurcarea“, „înnodarea“ firelor, în dorinţa /şi în credinţa că se putea acţiona asupra vieţii celui vizat. Anihilarea acestor farmece se făcea de cele mai multe ori prin utilizarea unor acte şi atribute magice identice, valorizate pozitiv.
→ *destin*; *moarte*; *tors*

FIRUL VIEŢII—→FIR

FORMULE Este indiscutabil faptul că întreaga literatură populară, aflată invariabil sub semnul oralităţii, se supune constant legilor acesteia, adaptându-se lor. Semnul distinctiv al acestei mărci este dat, fără îndoială, de stilul *formular, formalizat* al tuturor categoriilor folclorice, fără deosebire de genul sau specia din care fac parte. Stereotipia prozei populare a fost studiată de multă vreme de folclorişti, chiar înainte de apariţia aşa-numitei teorii a oralităţii. Încă din 1928 Milman P a r r y, pornind de la observarea formulelor homerice şi studiind eposul popular sârbesc, constata existenţa unui stil de tip formular. Abia mai târziu, discipolul acestuia, Albert B. L o r d, în cunoscuta sa lucrare *The Singer of Tales*, va pune bazele teoriei care viza problemele oralităţii.

Dintre toate speciile folclorice, basmul şi cântecul epic s-au bucurat de o mai mare atenţie din partea cercetătorilor. Astfel, diferitele tipuri de formule din basme au fost analizate de F. M. Luzel (1878), P. Sébillot (1884), Axel Orlik (1919), R. Petsch, R. Basset, J. Polívka, R. M. Volkov, L. G. Barag. În ceea ce priveşte cântecul epic, pe lângă observaţiile făcute de M. Parry şi A. B. Lord, îi amintim pe P. N. Râbnikov, A. F. Ghilferding, fraţii Sokolov, V. I. Cicerov, P. D. Uhov, F. M. Selivanov şi V. M. Gaţak – care au întreprins studii consacrate locurilor comune din eposul eroic, chiar şi în cântecul liric, încercând să folosească acest aspect al stereotipiei pentru relevarea unor particularităţi individuale ale fiecărui interpret sau autor.

Referitor la stadiul cercetărilor în ţara noastră, trebuie să remarcăm faptul că preocupări notabile pentru studiul stereotipiei creaţiei folclorice s-au înregistrat încă din secolul trecut. Astfel, Lazăr Ş ă i n e a n u , studiind basmele populare, remarca existenţa unor „expresiuni stereotipice“, care se integrează în „stilul particular“ al basmelor. Barbu D e l a v r a n c e a , referindu-se la epica populară, vorbea de un „arsenal naţional“ de „construcţiuni tipice“ consacrate, reluate ori de câte ori apar situaţii asemănătoare sau identice. Repetiţia unor versuri, în care de multe ori se identifică formule, era observată şi de Th. D. S p e r a n ţ i a . De asemenea, remarcăm un amplu studiu asupra formulelor de basm întreprins de Nicolae R o ş i a n u .

După cum am observat, în cadrul stereotipiei intră nu numai *locurile comune* (*loci communes*), ci şi *formulele*.

Aproape fiecare categorie folclorică – basm, cântec epic, legende mitologice, cântec liric etc. – are un număr de subiecte, motive, tipuri de eroi comune. Acţiunile personajelor, caracteristicile şi funcţile lor etc. aparţin tradiţiei, ele făcând parte din arsenalul locurilor comune. Unele locuri comune, datorită gradului înalt de formalizare, de stereotipizare, precum şi datorită frecvenţei lor, au şi căpătat denumirea de formule (Roşianu, 1981, 27).

Dacă basmul, epicul în general, a fost mai mult studiat, inclusiv din această perspectivă, a oralităţii, mai precis a stereotipiei, proza populară scurtă nu a intrat în atenţia folcloriştilor decât într-o mai mică măsură. Categoriile tipice pentru ilustrarea credinţelor mitologice, cele în care întâlnim informaţii referitoare la personaje mitologice malefice sunt legendele mitologice, povestirile superstiţioase, memoratele şi fabulatele. Dat fiind faptul că întâmplările descrise, de regulă întâlniri – directe (memorat) sau indirecte (fabulat) – cu personaje supranaturale, mitologice, sunt foarte scurte, majoritatea având un singur episod (cum este cazul memoratului), sau sunt alcătuite dintr-o serie de două-trei episoade, prin complicarea acţiunii

(fabulatele), stilul formular s-a dezvoltat mai puţin, stereotipia realizându-se aici cu precădere prin intermediul *locurilor comune*. La prima vedere, aceste categorii folclorice sunt supuse mai puţin formalizării din cauza caracterului neconvenţional, nonconformist al condiţiilor în care se performează, al caracterului particular al fiecărei povestiri. Spre deosebire de alte categorii folclorice, legendele mitologice nu presupun un interpret „perfect", „specializat", un bun cunoscător al genului respectiv, care performează cu regularitate faptele folclorice respective. Faţă de basme, a căror strânsă legătură cu anumite condiţii stricte de narare s-a pierdut în ultimul timp, legendele mitologice mai prezintă această caracteristică. Povestirile se narau la anumite date, în anumite circumstanţe temporale (ajunul marilor sărbători populare sau religioase), pornind de la „stimuli externi": prezenţa într-un anumit loc, sacralizat de hierofania supranaturalului, sau care reiterează un cadru spaţio-temporal pe baza contiguităţii. Acest lucru se realiza nu neapărat în sensul întoarcerii *ad originem, in illo tempore*, aşa cum vedea Mircea Eliade funcţia miturilor, pentru că oamenii se feresc de o eventuală întâlnire cu supranaturalul, fără a putea vorbi mereu de dorinţa de a-l chema, de a reveni într-un loc sau un timp în care acesta a fost prezent. Totuşi nu trebuie să uităm că sunt câteva cazuri de invocare a supranaturalului, de încercare de pătrundere conştientă în zona acestuia, mai ales în momente de ruptură de nivel temporal: solstiţiul de vară şi de iarnă, Anul Nou, alte sărbători calendaristice importante, când cei interesaţi pleacă în căutarea comorilor, pot fi văzute duhurile apelor, ale pădurii, ale casei, când vrăjitoarele intră în contact cu diavolul etc. Oricine poate performa astfel de întâmplări. Cauzele care favorizează performarea sunt multiple: a) mica întindere a textului, care nu presupune dificultăţi de memorizare; b) apartenenţa lui la un anumit cadru spaţio-temporal, care facilitează rememorarea întâmplării; c) atracţia spre supranatural, necunoscut, terifiant; dar cel mai relevant motiv este, fără îndoială, d) prezenţa locurilor comune.

În primul rând, este vorba, de un minimum de informaţie veridică din punct de vedere mitologic, informaţie ce trebuie păstrată, indiferent de particularităţile narative ale povestitorului. Pentru a fi siguri că este vorba de un personaj mitologic cunoscut, pentru ca auditorul să-l poată identifica, naratorul trebuie să respecte câteva secvenţe care facilitează includerea personajului într-o anumită clasă. Pentru început se prezintă cadrul acţiunii (noapte, noapte cu lună, ajunul unei sărbători – Sf. Gheorghe, Sf. Andrei, Anul Nou etc. –, malul apei, pădure, acasă, pe drum, în mină ş.a.m.d.), după care, în câteva trăsături de condei, este prezentat respectivul personaj. Modul în care se realizează acest lucru ne îndreptăţeşte încă o dată să remarcăm rolul deosebit de important al locurilor comune în această categorie

folclorică. Până să fie *numit* (de regulă, recunoaşterea, identificarea se face abia în final, când personajului i se pronunţă numele), naratorul dă câteva indicii, care fac posibilă, de cele mai multe ori, recunoaşterea: duhul respectiv râde, cântă, se piaptănă, prevesteşte viitorul, ia laptele vitelor, îngreunează deplasarea omului, îl chinuie, încearcă să-l omoare etc. Ajunşi aici, trebuie să mai remarcăm un fapt. Stereotipia în cadrul prozei populare scurte se realizează la mai multe niveluri: a) pentru definirea *unui tip de personaje*, când identificarea se face, de regulă, după locul de acţiune al supranaturalului (duhuri ale casei, ale apei, ale pădurii, ale aerului, ale minelor, ale recoltei etc.); b) prezenţa unor *locuri comune general-valabile pentru toate categoriile de personaje*, care se realizează la nivelul ipostazelor, înfăţişării exterioare, genezei, localizării, însuşirilor, funcţiilor caracteristice etc. (prezenţa culorilor specifice – roşu, negru, verde etc. –, funcţii comune etc.); c) locuri comune care se reflectă la un nivel mai general, cel al *gândirii mitologice*, şi care se realizează cu ajutorul sistemului de **opoziţii** binare.

Opiniile folcloriştilor în privinţa locurilor comune din legende sunt împărţite. Stith T h o m p s o n , în celebra sa lucrare, *Motif-index of Folk Literature*, cuprinde toate motivele întâlnite – evident, şi locuri comune – în toate categoriile folclorice. Existenţa unor motive migratoare a fost constatată şi de Reidar C r i s t i a n s e n , care a arătat că de la un popor la altul pot circula chiar legende întregi, bine definite. El a întocmit un catalog al acestora, atrăgând atenţia asupra fondului comun de cultură populară internaţională (*The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a sistematic Catalogue of the Norwegian Variants by,* F.F.C., nr. 175, Helsinki, 1958). Motivele călătoare au fost studiate şi de H. G ü n t e r , în lucrarea sa despre legendele religioase, *Psychologie de la Légende* (trad. franceză; Paris, 1954), în care a arătat că numai câteva idei fundamentale, foarte puţin numeroase, alimentează legendele religioase ale tuturor popoarelor. Câteodată, unele dintre aceste motive iau o formă atât de deosebită, încât ies din ţara lor de origine şi circulă în lume. La noi, Tony B r i l l considera posibilă „existenţa unor locuri comune, proprii numai aceleiaşi categorii de legende, circulând exclusiv în cadrul acestora“, deşi „locurile comune pot circula şi de la o categorie la alta de legende“, cu precizarea că „în legendele mitologice acest fenomen nu este deloc semnificativ (sic!), datorită, probabil, naturii mai împietrite a acestor legende, care păstrează mai strict caracterul tradiţional“ (1981, 35, 38, 37). Folcloristă mai remarca, în direcţia interesului nostru, şi că „unele motive călătoare sunt legate mai ales *de caracterul personajelor, tinzând să sublinieze o anumită trăsătură specifică a acestora, demonstrată printr-o acţiune exterioară personajelor*“ sau chiar de propriile lor acţiuni (s. n., A. O.; 1994, I, XLIV). Cu considerentul că nu împărtăşim opinia cercetătoarei asupra frecvenţei utilizării locurilor

comune în legendele mitologice, vom încerca să ilustrăm o serie de afirmaţii din dorinţa de a surprinde acest fenomen în totalitatea lui. Prezenţa indiscutabilă a locurilor comune va putea fi ilustrată mai bine printr-o privire de ansamblu asupra legendelor mitologice – româneşti, slave, germanice etc.
Stereotipia prozei populare scurte este în strânsă legătură cu cea a basmului. Nu vom atinge aici problema legăturilor, a originii acestor două categorii folclorice pentru a nu ne hazarda în speculaţii nefondate. Probabil că unele basme provin din mituri, din credinţe mitologice, prin pierderea treptată a caracterului sacru, ritual, dar fenomenul invers nu este nici el exclus – personaje fantastice, de basm ar putea genera, la rându-le, posibile credinţe, reprezentări mitologice – *numina nomina!* Astfel, formulele mediane din basme corespund cel mai bine imaginilor stereotipizate din legendele mitologice. Despre aceste formule mediane Nicolae Roşianu spunea că „pot fi întâlnite pe întreg parcursul naraţiunii, însoţind un personaj sau o acţiune a acestuia, marcând sfârşitul sau începutul unui episod, schiţând portretul unui erou etc." (1973, 98). Asemănarea dintre cele două categorii folclorice merge chiar mai departe: „fiecare formulă internă a apărut iniţial pentru a defini *un anumit personaj, o anumită acţiune, un anumit episod* " (s.n., A. O.; *idem*, 152).

FRAU BERCHTA –FRAU HULDA⟶ BERCHTA

FRÂU Ruşii credeau că dacă te uitai prin frâul luat de la un cal asudat, poţi să-l vezi pe **domovoi,** duhul casei. Votiacii spuneau că dacă te uiţi prin frâul luat de la un cal alb, în ajunul Joiei mari, poţi vedea sufletele duşmanilor morţi (Zelenin, 1916, 42). Frâul era folosit şi în practicile magice cu caracter oracular. Se spunea că cea mai primejdioasă posibilitate de aflare a ursitului era uitatul prin frâu. Pentru aceasta trebuia să deschizi uşa, să-ţi desfaci brâul (care avea o deosebită valoare apotropaică), să-ţi despleteşti părul. Una dintre participante se aşeza pe prag, alta, lângă sobă, cea de-a treia, în colţul cu icoanele, iar cea de-a patra, cu frâul în cap, stătea la masă şi se uita într-o oglindă, în care trebuia să apară chipul ursitului (Iongovatova-Paşina, 51).
→ *obiecte magice*

FRIGURI La mai toate popoarele din Europa *frigurile* sunt personificate şi li se dă câte un nume eufemistic, pentru a le îmbuna. „Nu-i spun pe nume, căci se tem să nu-i scuture". Caracteristice pentru friguri sunt reprezentările colective (în general, nespecifice pentru mitologia română, excepţie făcând duhurile aerului – **ielele**). Se crede că sunt 77 sau 99 de

feluri, toate surori, iar una mai mare peste ele le rânduieşte. Avem din nou de-a face cu tema ursitei: boala nu vine la întâmplare, bolnavul este menit de divinitate sau de patronul ei. O legendă românească descrie acest episod astfel: „Un om era odată la pădure şi a auzit cum aceasta (cea mai mare peste friguri) le spunea: «Tu du-te la cutare, tu la cutare, dar tu să mergi la omul ăsta, că e flămând; te du acasă şi te pune pe cea dintâi găluşcă ce s-a apuca să mănânce; că femeia lui a făcut acasă găluşte şi-l aşteaptă» . Omul a auzit toate şi când a mers acasă, a apucat întâia găluşcă şi a dat-o câinelui. «Asta n-oi mânca-o», zice el. Şi tot anul l-au zgâlţâit pe câine frigurile(...) La anul, într-aceeaşi zi, iar s-a dus omul să asculte. Ele iar s-au fost adunat şi-şi spuneau fiecare unde au fost şi cum au trăit. «Eu am fost în cutare loc – zice una – şi am dormit numai în puf şi mătase». Dar aceea zice: «Ba eu am fost într-un câine, am mers unde m-ai trimes d-ta şi omul a dat găluşca la câine. Vai de capul meu cum m-am chinuit şi cum mi-a fost de rău şi de frig»“ (Candrea, 1944, 144-145).

Atunci când se spune că frigurile sunt de 99 de feluri – „unele care înfierbântă, altele care răcesc, altele că nu poţi să mănânci. Sunt friguri negre, friguri ce scutură în toate zilele, altele la trei zile etc.“ (*idem*, 145) –, avem de-a face cu o imagine tipică, firească pentru a ilustra necunoscutul bolii (mai bine zis, formele diferite pe care le poate lua de la un bolnav la altul). În descântece ele trebuie să fie pomenite cu toate aceste nume (sau rostindu-se formula sacramentală „de 99 de feluri“) pentru a se realiza identificarea şi anihilarea bolii prin numirea ei. În alte credinţe, numărul mare al frigurilor atestă natura colectivă a demonilor care locuiesc tot timpul împreună. Bulgarii cred că frigurile sunt şapte surori. Ele umblă mereu pe la oameni şi când una dintre ele găseşte un loc prielnic, le cheamă şi pe celelalte (*idem*).

Practicile magice de alungare a frigurilor sunt variate. Ele se pot limita la simpla donaţie făcută duhurilor (se coceau 12 colăcei, care apoi erau duşi în pădure şi erau puşi pe o buturugă, zicând: „Na, mătuşică!“ Când plecau acasă, nu se uitau deloc în urmă (Novicikova, 349), mergând până la practici apotropaice variate. Cel mai adesea aceste practici vizează obţinerea unor obiecte sacralizate, specializate în lupta împotriva bolii: „La crucile de la răspântii se pun cârpe de cânepă şi se ţin acolo 6 săptămâni; apoi se iau. Acele cârpe sunt bune să se afume cei care au friguri şi sunt deocheaţi“ (Gorovei, 1995, 93). Sau: „Primăvara, cel ce vede rândunica întâi, să caute în pământ sub talpa piciorului drept, că va găsi un cărbune. Acel cărbune e bun pentru friguri“ (*idem*). În cazul în care frigurile au pus deja stăpânire pe bolnav, tratamentul era foarte variat. Se încerca alungarea bolii prin revenirea la starea din acel *illo tempore* de dinainte de contaminare.

Actul ritual frecvent performat era unul activ, de *întoarcere a mişcării*: „Când copilul e apucat de friguri, să-l culce jos, să treacă căluşarii de trei ori peste el, că îi trece“ (traversare: Gorovei, 1995, 93). „Se trece bolnavul printr-o gaură mare, un ţărmure ori un şanţ ridicat, la un cap al căruia se pune tămâie aprinsă“ (Muşlea-Bârlea, 498). „Se mătură casa îndărăt, se taie unghiile bolnavului şi se leagă în cârca unui rac, care e lăsat apoi în apă“ (Muşlea-Bârlea, 498). Dar frigurile, poate mai mult decât alte boli, presupun ca obligatorie, în cazul tratării lor, expedierea, trimiterea. Prin variate acte cu caracter magic se încearcă punerea pe fugă a frigurilor sau simpla trimitere a lor: „După ce bolnavul este spălat, apa respectivă este aruncată pe urma omului căruia doresc să-i transmită boala sau pur şi simplu în curte, menind ca boala să treacă asupra omului respectiv“ (Novicikova, 347). În alte situaţii, actele magice se bazau pe înşelarea duhului, care, de altfel, era foarte uşor de păcălit: „În ziua când ştie bolnavul că-l prind frigurile, să se scoale de noapte şi pe inima goală să plece pe jos până dă de hotarul satului. Aceasta pentru ca frigurile, când vor veni la bolnav şi-l vor căuta, să nu-l găsească acasă. Se zice că la hotar frigurile n-au nici o putere şi nici nu pot ca să-l ajungă pe bolnav“ (Grigoriu-Rigo, 70). „Dacă la o casă se îmbolnăveşte cineva de friguri, pentru a scăpa de ele, să plece toţi de-acasă, iar bolnavul sau altul, dacă acesta nu ştie carte, să scrie pe uşă: «Cutare nu şade în casa asta». Frigurile, căutându-l şi găsind acestea scrise, se vor întoarce îndărăt, fără a mai veni“ (Candrea, 1944, 412). În insulele Celebes, Borneo şi aiurea se proceda la fel în cazul unor epidemii nimicitoare: ei transportă câteodată un bolnav în altă casă şi lasă în patul lui o momâie făcută dintr-o pernă şi nişte haine. Se crede că demonul o ia drept bolnavul respectiv, iar acesta din urmă se însănătoşeşte (Frazer, 1980, IV, 59). O acţiune asemănătoare este sugerată de utilizarea frecventă a formulei imposibilului. Invocaţia rostită de tămăduitor este adresată chiar demonului, care-şi va face din nou simţită prezenţa după cum i se indică: „Du-te noaptea cu el (bolnavul) într-o răspântie de drum; acolo se face groapă, se pune un ou proaspăt şi sare şi se zice: «Când va scoate puiul acesta ou, atunci să mai apuce frigurile pe cutare; când se va face ou de sare aici, atunci să mai apuce frigurile pe cutare» “(Gorovei, 1995, 94).

FULGURAL; FULGER (*servare cœlum, de cœlo, ex cœlo*) reprezintă un complex de acte preponderent magice, care aveau ca scop observarea semnelor care apăreau în spaţiile celeste (observarea, intepretarea, atragerea şi îndepărtarea fulgerelor, ale altor semne meteorologice); ansamblul doctrinelor respective este conţinut în *libri fulgurales*.

„După înfrângerea sabinilor, domnia lui Tullus şi întreaga putere romană

au ajuns în plină glorie. Atunci s-a anunţat regelui şi senatorilor că pe muntele Alban a plouat cu pietre. Deşi faptul era greu de crezut, au fost trimişi oameni care să vadă la faţa locului acea minune. Chiar în faţa lor au căzut din cer nenumărate pietre, întocmai ca o grindină grea şi deasă, mânată de vânt spre pământ. Li s-a părut chiar că, din dumbrava de pe culmea muntelui, aud un glas desluşit care-i îndeamnă pe albani să-şi continue a-şi face sacrificiile după datinile strămoşeşti (…). A rămas de atunci un obicei îndătinat ca, ori de câte ori se vesteşte o minune, să se ţină sărbători timp de nouă zile“ (Titus Livius, I, 31).

După mărturia lui Plinius cel Bătrân (*Historia Naturalia,* II, 140), regele taumaturg Porsenna a deturnat lovitura unui fulger asupra monstrului Volta. Acest talent era moştenit din epoca arhaică etruscă, dar el poate fi întâlnit mai târziu şi la haruspicii romani. Autorul bizantin Johannes Laurentius Lydus a consemnat în *Liber de ostentis et calendaria graeca omnia* un calendar bronhoscopic de origine etruscă, tradus în latină de Nigidius Figulus şi din latină în greacă de Lydus însuşi. Acest calendar este de fapt un *gromovnic*, ce indică semnificaţia tunetelor pentru fiecare zi a anului. În general, benefic era considerat fulgerul care apărea pe fundalul unui cer senin, evident, într-un moment în care era în curs de desfăşurare o acţiune asupra caracterului căreia putea să influenţeze: „Şi semnul întâmplat la jertfă a fost divin: în timp ce Æmilius aducea jertfă la Amphipolis, iar victima era sacrificată, un trăsnet a căzut pe altar, a aprins şi a consacrat jertfa“ (Plutarh, *L. Æmilius Paulus*, XXIV). Denis din Halikarnassos îl prezintă pe Romulus apelând la acest ritual: „După ce a fixat ziua în care va consulta cerul referitor la puterile sale, Romulus, când a venit vremea, s-a trezit în zori şi a ieşit din cort. Atunci, stând în picioare, după ce a făcut sacrificii aşa cum prevedeau riturile, i-a rugat pe Iupiter şi pe alţi zei sub protecţia cărora fusese întemeiată colonia, în cazul în care le-ar fi fost pe plac ca oraşul să fie guvernat de el, să-i trimită semne cereşti favorabile. O dată ce a terminat rugăciunea, s-a văzut un fulger descărcându-se de la stânga spre dreapta. Or, romanii considerau că fulgerele care se deplasau de la stânga la dreapta sunt favorabile“ (*apud* Bouché-Leclercq, IV, 206). Şi la Homer întâlnim aceeaşi valorizare a fulgerelor sau a tunetelor: „Eu unul vă spun că marele Zeus ne dete/ Toată-nvoirea în ziua când oştile noastre-n corăbii/Se înluntrară să ducă pierzare şi moarte la Troia;/ El fulgera de-a dreapta vădind o prielnică piază“ (*Iliada*, II, 340 sq.) sau „Iar Ulise(...)/ Cel iscusit, îndată ce-a pus mâna/ Pe arcul mare, peste tot cu ochii îl cercetă (...)/ Iar cerul bubui atunci prin nouri/ Vădind un semn bun: se bucură Ulise/ De piaza care domnul îi trimise“ (*Odiseea*, XXI, 525 sq.).

Valorizarea negativă, punitivă a fulgerului şi trăsnetului era, de asemenea, o ipostază firească a ambivalenţei sacrului. Titus Livius include în cronica sa o scenă deosebit de grăitoare: „Se spune că însuşi regele (Tullus), tot răsfoind prin cărţile lui Numa, ar fi găsit acolo istorisirea unor sacrificii făcute în taină în cinstea lui Iupiter Elicius. Regele a vrut să le îndeplinească singur, pe ascuns; nerespectând însă tipicul slujbei nici în ce priveşte pregătirea, nici în ce priveşte desfăşurarea sacrificiului, nu numai că nu a căpătat nici un semn din partea zeului, ba dimpotrivă, Iupiter s-a mâniat, trimiţându-i un trăsnet pentru călcarea orânduielilor sacrificării, iar regele, lovit de fulgerul acestuia, s-a mistuit în para focului cu casă cu tot“ (*De la fondarea Romei* I, 31).

În gândirea mitologică, marcarea sacră a spaţiului este deosebit de variată. În ceea ce priveşte fulgerele, orice punct (obiect, fiinţă etc.) atins de focul cerului (*fulguritum*) era consacrat. Pentru a-i feri pe neiniţiaţi de pericolul contaminării cu energia descărcată de fulger (efectul imediat era pierderea raţiunii), se săvârşea *fulmen condere* – îngroparea fulgerului. Credinţa toscană conform căreia fulgerul nu putea coborî în adâncul pământului mai mult de cinci picioare poate fi o mărturie privitoare la îngroparea rituală a fulgerului (cf. Bouché-Leclercq, IV, 51-52). Despre săgeţile preistorice, de fier sau de bronz, găsite îngropate în ogoare, ţăranii credeau că sunt întruchiparea materială a trăsnetului; acesta se afundă în pământ nouă stânjeni când cade şi în fiecare an se ridică la suprafaţă cu un stânjen, aşa că după nouă ani iese la suprafaţă, sub forma acestor săgeţi (Papadima, 34).

De multe ori lovitura de fulger era însoţită şi de cutremurarea pământului. Cutremurele, la rândul lor, erau considerate a fi mesaje divine: „Când Agesipolis a devenit matur şi a luat domnia, primii dintre peloponesieni cu care s-a războit au fost argeenii. Pe când îşi conducea armata prin mijlocul Tegeii, în Argolida, argeenii au trimis un sol care să încheie pace cu Agesipolis după ceremonialul din străbuni, între dorieni. Dar el nu numai că nu a admis propunerile, ci a înaintat în interiorul ţării, devastând-o. Atunci zeul a provocat un cutremur (cutremurul dinaintea unei acţiuni era şi el o prevestire), dar Agesipolis nu s-a gândit nici atunci să-şi retragă oastea, deşi lacedemonienii (la fel ca şi atenienii) – mai mult decât ceilalţi greci – se temeau de semnele cereşti. Dar în timp ce Agesipolis îşi aşezase tabăra sub zidurile Argosului, cutremurele au continuat cu mai multă tărie, iar câţiva dintre soldaţii lui au fost ucişi de trăsnete; alţii şi-a pierdut minţile din cauza tunetelor. În urma acestor întâmplări el a fost silit să se retragă din Argolida“ (Pausanias, III, 5, 8).

→ *trăsnet*

FUS Ruşii, în timpul descântecului pentru îndepărtarea durerii din coaste, luau trei fuse, cu care înţepau de trei ori locul dureros (Pavlova-Tolstoi, 13). Vrăjitoarele din Pocuţia îi tratau pe copii în caz de deranjament stomacal astfel: puneau pe stomacul copilului un vas înfierbântat, ţineau în mână nouă linguri, un ac, un fus, un cuţit şi descântau, „scoţând“ boala cu lingura, cosând-o cu acul şi „ torcând-o“ cu fusul (*idem*).
În general, fusul era considerat ca având o puternică încărcătură magică, fiind unul dintre principalele instrumente utilizate în procesul torsului. Sârbii credeau că nu era bine să loveşti un copil cu un fus sau cu mătura, pentru că acest gest ar duce la încetarea procesului de creştere a copilului (Pavlova-Tolstoi, 19). Ca să te fereşti de junghiuri trebuia să nu laşi pe pat furca şi vârtelniţa cu care lucrezi cânepa sau inul, iar fusul gol să nu fie ţinut în casă (la români; Niculae, 178). Cu ajutorul fusului lăsat în fântână putea fi adusă ploaia; în vederea împiedicării dezlănţuirii ploii nefaste, cu grindină, dacă instrumentul era scos afară din casă, împreună cu ale obiecte rituale, grindina sau tunetul puteau fi alungate (Pavlova-Tolstoi, 13). Pentru a anihila puterea nefastă a farmecelor, se recomanda: „Fus părăsit să baţi în pământ, la capul bolnavei: «Cum s-a părăsit fusul şi n-are fir să toarcă, aşa să n-aibă drum acelea care fac». Îl baţi în trupul aceleia şi o descânţi de ursită, să se întoarcă pe ea“(Niculiţă-Voronca, 581). În Bihor se împlântă în pământ un fus cu aţă roşie şi-l udă şase săptămâni cu apă de la fântână, să sporească laptele de la vaci (Bilţiu, 154).
Personajele mitologice puteau stăpâni meşteşugul torsului sau al ţesutului, dar în acelaşi timp performarea lor sau utilizarea unor obiecte folosite în acest proces putea să le ţină la distanţă, să le contracareze efectele malefice. Bulgarii puneau în leagănul copilului un fus, pentru a-l feri de **deochi** sau de acţiunea nefastă a forţelor necurate (Pavlova-Tolstoi, 13). La fel, în perioadele critice, în care spiritele punitive, de tipul **sântoaderi**, îşi puteau face apariţia la şezători, veghind la respectarea interdicţiilor legate de tors, fata putea să afle dacă se află în prezenţa demonilor neîndurători întorcând fusul în sus. În acelaşi timp, la nemţi de exemplu, **Perechta**, în perioada Crăciunului, controla fiecare casă pentru a vedea dacă torcătoarele au încheiat muncile şi dacă postul este respectat. Neascultătoarele erau pedepsite, înfigându-li-se un fus în pântece (Pavlova-Tolstoi, 14-15).
La sârbi, vrăjitoarea folosea, pentru a zbura la sabat, sulul de urzeală sau un fus (Slaşciov, 83). Acelaşi personaj putea dăuna tuturor vacilor din sat dacă înconjura ocolul vitelor cu o sfoară de cânepă, atunci când animalele plecau la păşune (Sumţov, 600). Tot la sârbi, imediat după naştere se agăţa la **horn** un fus de care se prindea un căţel de **usturoi**, pentru ca nou-născutul să fie ferit de farmecele vrăjitoarelor (Pavlova-Tolstoi, 14).

Dualismul actului ritual, al simbolicii obiectului, se explică, parţial, prin apartenenţa personajului la categoria originarului, el fiind cel care i-a învăţat pe oameni meşteşugul. Aceştia, la rândul lor, dobândind *cunoaşterea*, devenind buni ţesători, torcători etc., *ştiind tot*, se pot folosi de inventarul respectiv pentru a izgoni maleficul, căruia i se aminteşte astfel că respectiva persoană este la curent cu marile taine, că este *iniţiată*. De multe ori, pentru *a îmbuna* (şi nu pentru a goni) o astfel de fiinţă, i se aduceau variate ofrande, care sugerau apartenenţa acestora la categoriile sus-menţionate. Ruşii, sârbii lăsau pentru **rusalki**, **samovile**, în apropierea izvoarelor, bucăţi de pânză, caiere etc. (Vinogradova-Tolstaia-2, 35). La cehi se coceau plăcinte rituale pentru alungarea **frigurilor**. Fetele bolnave de friguri trebuiau să înconjoare în fugă un iaz, aruncând în el, succesiv, o bucăţică de pâine, un fus, o mână de in, obiecte care trebuiau să reţină **duhurile bolii** în locuinţa lor subacvatică (Pavlova-Tolstoi, 13). Străvechea zeiţă akkadiană Lamashtu, personificare a bolilor copiilor, era adesea reprezentată alături de atributele ei fireşti, pieptenele şi fusul (*Mifologiceskij slovar'*, 305).

→ *aţă*; *obiecte magice*; *tors*

G

GEMENI O manifestare anormală este atribuită existenţei gemenilor. Pentru primitivi, ei păreau mereu încărcaţi cu o forţă intensă, fie periculoasă, fie benefică. Negrii bantu îi ucideau, în timp ce în Africa Occidentală, unde îndeplineau funcţia de vrăjitori, erau adoraţi. În Dahomey, gemenii sunt consideraţi a fi copiii duhurilor pădurii, la care ei se întorc după moarte (Tokarev, 1991-1992, I, 75). Baronga, un trib de negri bantu, dau numele *Tilo* „cer" unei femei care a dat naştere la gemeni; copiii înşişi sunt numiţi „copii ai cerului"(Frazer, 1980, I, 142). După părerea indienilor kwakiutl din Columbia Britanică, gemenii sunt somoni metamorfozaţi. Din această cauză ei nu trebuie să se apropie de apă, deoarece ar fi transformaţi din nou în peşti. În copilărie ei pot chema orice vânt mişcându-şi mâinile, pot face vreme frumoasă sau rea, pot vindeca bolile etc. (*idem*, 142). Despre gemeni, ca şi despre copiii din flori, românii spun că sunt mai norocoşi decât ceilalţi (Scurtu, 44). Încărcătura magică este prezentă nu numai asupra lor. Tot românii cred că descântecul de scrântit se face doar de o femeie care a născut copii gemeni (Gorovei, 1990, 132). Sârbii cred că pentru a se salva de ciumă trebuie să apeleze la sprijinul a două surori gemene, care au numele asemănătoare (de exemplu, Stoia şi Stoianka). Ele trebuie să toarcă într-o noapte fire şi să ţească din ele un ştergar (Tolstoi-2, 1994, 151). În aceleaşi scopuri se practica aratul ritual, înconjurarea satului prin trasul brazdei apotropaice de către doi fraţi gemeni, ajutaţi de doi boi gemeni, care, mai apoi erau îngropaţi în apropierea bisericii (Tolstoi-1, 1994, 9).
Şi la români se credea că prezenţa gemenilor este o marcă a sacrului: „Copiii gemeni pot face multe lucruri bune, pot ajuta la diferite boale şi au puterea de a fermeca, a descânta şi vindeca" (Gorovei, 1995, 102). Tot la slavii de sud, se obişnuia ca doi fraţi gemeni să are teritoriul viitoarei aşezări, al viitorului sat, cu ajutorul a două topoare identice şi a unui plug făcut dintr-un copac care avusese o tulpină dublă. Lama plugului trebuia să fie făcută într-o noapte de doi fierari, de asemenea gemeni (Nikolov, 90).
Dar gemenii pot fi marcaţi şi negativ: „Când îţi fată vaca doi viţei e semn rău" (Gorovei, 1995, 102). Credinţe asemănătoare există şi în legătură cu prezenţa spicelor duble. În Polonia găsirea unui spic dublu (=perechea) era interpretat ca un semn benefic. Dacă îl găsea o fată era semn că se va mărita în acel an; dacă era o femeie măritată, se spunea că va naşte copii gemeni (Evseev-1, 172). Şi bulgarii atribuiau puteri magice unui asemenea spic.

Se credea că în seara de Sf. Gheorghe vrăjitoarea, după ce se dezbrăca în pielea goală, pornea călare pe diverse piese ale războiului de ţesut să caute un astfel de spic, „împăratul spicelor“, cu care putea să ia laptele tuturor vacilor din sat (Gheorghieva, 6). În Bosnia, se credea că era un semn nefast pentru familia respectivă (chiar pentru întreaga aşezare) naşterea gemenilor; oamenii se bucurau dacă unul dintre copii murea, pentru că se spunea că el va lua cu sine tot nenorocul (*Slavjanskaja mifologija*, 51). Aceste reprezentări s-au păstrat într-o serie de interdicţii care vizau femeia însărcinată, prin intermediul cărora trebuia să se evite aducerea copiilor pe lume (mâncarea unor fructe sau legume îngemănate, a ouălor cu două gălbenuşuri etc.). Pe lângă interdicţiile obişnuite, pentru a fi sigură că nu va da naştere unor copii gemeni, femeia însărcinată trebuia să păşească peste un plug (v. în general semnificaţia **traversărilor** rituale).
Destinul comun pe care îl împărtăşeau cei doi fraţi îi făcea deosebit de sensibili la pericolele de altfel relativ inofensive pentru restul societăţii. Dacă unul dintre ei murea, fratele rămas în viaţă nu trebuia să participe la înmormântare şi nici la pomeniri, pentru a nu fi „tras“ în lumea cealaltă de către fratele răposat: „Când un om are doi copii gemeni şi unul moare, cel în viaţă este ascuns să nu-l vadă pe cel mort până îl îngroapă. Când este a se arunca pământ peste cel mort, aduc pe cel viu şi-l bagă deasupra coşciugului în picioare, de unde-l scoate un altul străin, cu care apoi se prind fraţi pe lumea aceasta, lepădându-se de cel mort“ (Fochi, 131).
O extindere a noţiunii de dublu/geamăn s-a produs în cazul fraţilor sau a membrilor de familie „lunatici“ (născuţi în aceeaşi lună, zi etc.), în favoarea cărora, pentru a fi feriţi de aripa morţii, trebuia să performeze o serie de ritualuri apotropaice. Bulgarii, de exemplu, pentru a-l eliberat pe copilul rămas în viaţă, aplicau practica „dedublării“: pe pragul casei tăiau o monedă în două, cu un topor; jumătatea care cădea afară, în curte, era pusă în sicriu, alături de fratele mort, cealaltă jumătate rămânând în casă (*Slavjanskaja mifologija*, 51).

GOL/PLIN **Opoziţia** gol/plin este o opoziţie fundamentală din cadrul sistemului mai amplu, ce face distincţie între lumea pământeană şi cea supranaturală. Este vorba, în primul rând, de un element primar al logicii tradiţionale, plinului (pozitiv, fast) corespunzându-i, în mod firesc, golul (negativ, anulare a realităţii, lipsă, nefast). Ieşirea „cu plin“ reprezintă un semn bun („în plin“, împlinire), iar ieşirea cu sec, cu vasul gol este semn rău: „Unii cred că ieşirea cu gol e semn rău numai pentru cel plecat în călătorie“ (Muşlea-Bârlea, 505).
Opoziţia gol/plin este activată frecvent în numeroase practici magice. De exemplu, în cadrul sistemului de ceremonii oraculare numit „magia primei

zile“: „Dacă vrei să ştii dacă eşti cu noroc, ia un ou roşu, sfinţit din ziua de Paşti, pune-l de o parte, păstrează-l până la anu în ziua de Paşti, şi atunci sparge-l: de va fi gol, n-ai noroc; de va fi plin, eşti cu mare noroc“ (Gorovei, 1995, 167). „O seamă de români din Bucovina, când merg să se culce, pun un pahar plin cu apă pe o fereastră, bat douăsprezece mătănii dinaintea paharului şi apoi merg de se culcă. Dacă a doua zi dimineaţă, adică în ziua de Anul Nou, află paharul aşa de plin că curge apa dintr-însul, cred că peste tot anul vor avea noroc, iar dacă apa din pahar a scăzut şi prin urmare nu curge nimic dintr-însul, atunci cred ei că peste an vor fi pe deplin fericiţi, le va merge rău“ (Marian, 1994, I, 7). Cu valoare de prognoză, în cadrul magiei meteorologice: „Când e lună plină în seara Sf. Vasile, atunci anul următor va fi mănos; când nu e lună plină, va fi sec, neroditor“ (*idem*, 84). „Dacă iarna va fi omătoasă sau plină e semn că vara următoare va fi roditoare; iar când e goală, când nu e mult omăt, atunci vara va fi slabă“ (*idem*, 85).

GRANIŢĂ ~ Graniţă spaţială. Cele mai răspândite elemente ale sistemului circumscris graniţei spaţiale sunt: linii de hotar, malul apei, colţurile caselor etc. Polonezii spun că duhurile apei acţionează cu precădere sau vieţuiesc în locul de unire a două ape (Sannikova, 1990, 319). Ucrainenii spun că **strigoiul** îi omoară pe oamenii pe care îi întâlneşte pe malul apei. Şi duhurile aerului pot popula vecinătătea spaţiului acvatic – de aici interdicţia de a dormi în pădure, lângă izvor. În acelaşi timp se observă şi existenţa unui spaţiu liminal, valorizat negativ: duhul apei, la bieloruşi, nu poate traversa hotarele. La fel se întâmplă şi cu spiritele bolilor, la ruşi, cu duhul apei, la polonezi. De apă se teme, la englezi, moartea. Şi vrăjitoarele îi simt puterea ostilă: se spune că ele sunt bolnave în timpul ploii (la ucraineni) sau nu au putere, îşi pierd puterea când trec o apă (la englezi), o intersecţie.

Pentru ca mortul să ne se întoarcă sub formă de strigoi, în urma lui se aruncă apă (la germani; Tylor, 268). În timpul epizootiilor, vitele erau trecute prin apă, în credinţa că boala rămânea undeva, în urmă (evident, nu trebuie uitat nici rolul purificator al apei; Juravlev, 89), iar la bieloruşi, armeni şi gruzini se înfăptuia practica aratului râului ca mijloc de îndepărtare a secetei (Tolstoi-Tolstaia, 1978, 122). Pe uscat, graniţele nu puteau fi depăşite de rusalki. Se spunea, de multe ori, că ea nu poate traversa linia de hotar, pentru că aceasta fusese trasă cu un instrument de fier. Uneori se zicea despre linia de hotar că este chiar spaţiu de locuit pentru o serie de duhuri: la ucraineni rusalki dansează, cântă şi îşi fac de cap tocmai pe liniile de hotar sau la intersecţia acestora. La acest tip de răspântie îşi fac apariţia şi duhurile respective din credinţele ruşilor. De aceea se spune că nu este bine să

dormi pe hotar, mai ales în săptămâna Rusaliilor (Zelenin, 1916, 192, 303). ~ Graniţă te m p o r a l ă . Graniţa temporală, respectarea unui anumit timp era un element important în tradiţiile populare. Totul avea o limită, iar depăşirea acesteia semnifica trecerea în anormal. Primele reprezentări în legătură cu supranaturalul malefic s-au făcut pornind de la încălcarea acestei limite temporale. „Spiritele morţilor deveneau forţe malefice numai când sălăşluiau printre cei vii peste termenul fixat de cutumă, de plidă după ceremonialul de înmormântare, după Bobotează, după Rusalii“ etc. (Ghinoiu, 1988, 180). În afară de aceste mari perioade consacrate spiritelor malefice, limita temporală se realizează şi pe intervale mai mici: sunt zile ale săptămânii nefavorabile (marţi, sâmbătă) sau momente ale zilei în care ele acţionează: *ceasuri bune* – **ceasuri rele**, **miezul nopţii – miezul zilei** (un minut, o oră), ziua – noaptea, nopţi cu lună. În legătură cu existenţa unui timp specific în cadrul căruia sunt obligate să acţioneze spiritele malefice, amintim credinţa care menţionează acţiunea ciclică a duhurilor (îndeosebi favorabilă oamenilor, în practicile de vindecare): „Relele vântoasei, după unii, n-au leac; după unii, n-au leac dacă a trecut peste cineva la miezul nopţii, alţii însă cred că dacă cineva e secat de vântoase, numai aşa se poate vindeca, dacă la anul în aceeaşi zi şi la acelaşi loc aşteaptă din nou vântoasa, care, de va trece din nou peste el, îl vindecă“ (Gherman, 111).
→ *hotar*; *loc necurat*; *timp sacru*

GRINDINĂ Reprezentările populare ale apariţiei grindinei, ale ploii cu piatră sunt diferite. Ele apar fie ca rezultat al luptei demonice dintre două spirite supranaturale (*vâlve*, *hale*), de fapt persoane ce posedă două suflete sau al căror unic suflet părăseşte învelişul uman, avântându-se în înalt, unde se luptă pentru fertilitate, fie în calitate de demoni specializaţi, personificări ale furtunii, ale caracterului ambivalent al acesteia: „Furtunile se datoresc unor balauri numiţi ale (hale), ce se iscă pe cer în timpul ploii. Unde se întâlnesc două ale, încep a se bate şi dărâmă tot ce întâmpină în calea lor; astfel dezrădăcinează arbori, dau jos pătule şi coşare, iau carele ce se află la lucru şi le duc departe. Se zice că se fac din oamenii care au duh necurat şi care în timpul furtunii se culcă, adormind un somn greu. În acest răstimp, sufletul celui adormit, făcându-se ală, se duce de întâmpină pe cealaltă ală, care este sufletul altei fiinţe, din altă localitate, şi apoi se bat amândouă. Locul unde se bat alele şi localitatea celei învinse sunt supuse furtunii şi suferă mult de grindină“ (Pamfile-3, 1916, 47).
În miturile circumscrise domeniului magiei meteorologice, grindina este produsă conştient de patronii acesteia, solomonarii, care o pot trimite pe pământ în locurile dorite de ei sau, în cazul în care natura divină a

fenomenului transcende puterea de care poate dispune agentul magic, acesta (uneori purtând numele de contrasolomonar), o poate abate, înşelându-l pe balaurul care o transportă:
„O altă credinţă e că solomonarul când vrea să bată cu gheaţă, merge la marginea unui iazăr, se roagă din carte şi astfel îngheaţă apa cu puterea drăcească ce o are. Apoi merge pe gheaţă până la mijlocul iazărului, aici taie gheaţa cu un topor. Atunci iasă un balaur, îi pune frâu în gură şi se ridică în văzduh. Dar pe urma lor se ridică şi gheaţa din iazăr, aceasta apoi o mărunţesc sus, în văzduh, în pumni şi o aruncă jos“ (Gherman 121). Alteori, balaurul şi solomonarul apar ca un cuplu, participarea fiecăruia la actul magic fiind indispensabilă: „Din cartea solomonarului se roagă deodată cu el şi balaurul, până asudă amândoi. După ce a îngheţat apa din lac, solomonarul încalecă pe balaur şi acesta, cu cizmele de oţel, atâta mărunţeşte gheaţa, cât vrea solomonarul“ (*idem*, 131).
În povestirile mitologice în care se simte amprenta creştinismului, stăpâneşte peste elementul malefic un patron divin, singurul în măsură să păstreze echilibrul firesc (imaginea patronului creştin, suprapus, evident, peste vechi reprezentări păgâne, se regăseşte în credinţele despre lup – Sf. Petru, Sf. Andrei, Sf. Gheorghe –, despre patroana torsului – Sf. Vineri etc.): „Românii din Bucovina atribuie grindina Sf. Petru, acest sfânt e stăpânitorul, domnul grindinei şi al balaurilor. Când vrea să bată vreun ţinut cu grindină, cheamă la sine balaurii, aceştia «o fierb», iar sfântul Petru face ca norii să plouă grindină“ (Gherman, 122). Pe lângă aceste credinţe, în care nu se insistă asupra rolului pe care îl are apariţia grindinei în viaţa colectivităţii (ea este pur şi simplu un aspect al maleficiilor spiritului respectiv), povestirile româneşti şi slave insistă pe valoarea etică a ploii cu grindină, care este un adevărat instrument al pedepsei divine pentru încălcarea normelor moralei creştine: „Când se întâmplă uciderі între oameni sau când şi-a făcut cineva singur seama, de asemeni bate grindina. În satul în care se împuşcă cineva singur, se omoară, musai să bată pe locurile acele şapte ani de zile piatra, pentru păcatul ce s-a făcut, căci Dumnezeu urăşte fapta aceasta şi trimite acolo pedeapsă“ (Pamfile-3, 1916, 142). Dar dincolo de acest aspect, funcţia punitivă a grindinei relevă o perspectivă firească a demonicului: „Piatra numai atunci bate într-un sat, când în satul acela vreo fată a avut copil şi l-a pierdut, apoi l-a îngropat undeva. Pe locul acela trebuie să vie piatra; ea ucide pământul, îl sfarmă, ca să se dezgroape ce este ascuns într-însul“ (Niculiţă-Voronca, 800). Grindina devine o ipostaziere a forţei malefice a sufletului nemulţumit al micului mort nebotezat, care cere răzbunare pentru excluderea lui din colectivitate: „Piatra o fac numai moroii, adică diavolii ce se fac din copii nebotezaţi, ei sunt cu diavolii la un loc,

dar tot nu-s ca dânşii, căci se cheamă că-s din trup botezat. De aceea ei pot să se ridice în nouri – nici un necurat nu se poate sui cu nourii în cer, dar cel din copil prăpădit se poate (…). Ei o fac şi în cer sau o ridică de prin bălţi şi o sfarmă mărunţel şi apoi merg s-o dea pe ogoarele oamenilor, în satul unde s-au întâmplat păcatele. Dacă poate fata n-a fost vinovată, dar feciorul a îndemnat-o, atunci merge pe ogorul lui; de aceea se zice în descântece: «Piatră de fată ori de fecior, ori de văduvă etc.»“ (Niculiţă-Voronca, 800). O credinţă asemănătoare o au şi polonezii. Pentru a îmbuna duhul grindinei – *oblocznik* este sufletul unui om care s-a spânzurat, s-a înecat sau al unui copil mort nebotezat (este interesant că la sârbi acest personaj are numele *Gherman,* nume care este dat şi păpuşii rituale a Caloianului la slavi de sud) –, precum şi alte reprezentări demonice, ei sunt invitaţi simbolic la masa din ajunul Crăciunului: „Vino, *oblocznik,* lupule, vulpe etc. la masă, şi în timpul anului să nu mai vii!“ (Ionescu, 72). O astfel de invitaţie rituală la o masă de pomenire este făcută în credinţele româneşti la Crăciun şi de pietrari. În baza magiei dictate de analogia numelui, pietrarii – cei care lucrează cu piatra terestră – pot stăpâni şi piatra celestă, grindina: „Piatra o leagă pietrarii de ajunul Crăciunului. Toată ziua postesc, iar seara pun pe masă din toate roadele pământului. Masa lor e ţarină atunci. Înainte de a se pune la masă, se pun în genunchi şi cheamă să vie piatra, că de nu va veni atunci când o cheamă ei, la vară n-are dreptul să vie. Zic astfel de trei ori şi înnoadă noduri pe aţă de cânepă uitată pe ogor, şi piatra e legată. Cu acele noduri şi cu coasa merg apoi ei vara şi-o alungă descântând“ (Niculiţă-Voronca, 800).

În ceea ce priveşte practicile rituale de alungare a norilor de grindină, a ploii distructive, pe lângă consultarea specialiştilor recunoscuţi (solomonari, contrasolomonari, pietrari etc.), era nevoie şi de ajutorul dat de întreaga comunitate, din cauza marelui pericol pe care îl prezenta acest fenomen: „Pe Ţara Oltului cred că pentru aceea e bine să se tragă clopotele, că solomonarul din văzduh nu ştie că pe unde e, şi aşa se prea poate să lase gheaţa pe sat ori pe semănături, dar dacă tragem clopotele, aude şi se îndreaptă în altă parte, pe păduri şi pustiuri“ (Gherman, 123).

În alte cazuri, trasul clopotului devine el însuşi un mijloc apotropaic prin excelenţă. Dacă era executat într-un interval de **timp sacru**, el putea oferi protecţie în întregul an: „În ziua de Paşti se trag clopotele şi bat toaca. Aceasta o fac ca să fie scutiţi peste an de trăsnete, grindină şi «alte cumpene mari»“ (*idem*, 124). Dar credinţele populare păstrează numeroase practici magice individuale, prin intermediul cărora fiecare putea acţiona singur împotriva forţei distructive a grindinei, asigurându-şi protecţia de care avea

nevoie. Pentru aceasta, femeile, pentru că ele erau magicienele prin excelenţă (nu întâmplător instrumentarul magic utilizat în practicile apotropaice era circumscris activităţilor casnice feminine) trebuia să activizeze forţele oculte depozitate în aceste obiecte, arme redutabile în lupta cu supranaturalul malefic: „În Bucovina e datina ca să se păstreze crucea ce se face din aluat pe pasca de la Paşti, după ce a fost sfinţită, peste întreg anul. Când se apropie de sat vreo furtună mare amestecată cu grindină, se ia crucea aceasta şi dându-se în cruciş cu ea deasupra grindinei, zic următoarele: «Precum s-a schimbat aluatul în cuptor şi a luat altă formă şi faţă, aşa să se schimbe şi furtuna care vine, şi precum cu crucea se pot apăra de toate relele, aşa să se apere şi de piatra care vine. Acestea sunt cuvintele lui Dumnezeu, pentru că Isus Hristos s-a răstignit pe cruce!»“ (Gherman, 124). Alteori, explicaţia actului magic era căutată în comportamentul ritual al patroanei magiei pozitive – Maica Domnului –: „Odată, când a fi fost aceea, a ars lumea şi Maica Domnului a aruncat cociorva şi lopata afară şi numai în locul acela n-a putut să ardă pământul, şi de pe bucăţica aceea s-a făcut apoi pământul ce-l avem astăzi; altfel ne-am fi prăpădit; de aceea aruncă şi femeia cociorva şi lopata când e piatră şi atunci grindina se mai potoleşte, căci femeia e de partea Maicii Domnului şi de aceea şi femeia are dreptatea ei în lume şi bărbatul trebuie şi pe ea s-o asculte, măcar cât de puţin“ (Niculiţă-Voronca, 806). Aceste gesturi mitice sunt binecunoscute şi de demoni, pentru că, se spune, la vederea lor ei ocolesc aşezarea respectivă: „ Balaurul ce poartă vremea, se teme de drâglă şi de lopată, ca să nu-l bagi în foc şi să-l arzi ca pita“ (Gherman, 126).

Pe lângă aceste practici prin excelenţă feminine, în caz de grindină, precum şi pentru alungarea supranaturalului, în general, se realizau alte acte magice bazate pe manipularea unor obiecte tăioase din fier: se îngropa în pământ muchia securii, lăsând-o cu tăişul spre cer; se făcea semnul crucii cu tăişul securii îndreptat spre cer; era aruncată securea afară şi „batem de olaltă două obiecte de fier, căci balaurul se teme de secure când o vede şi fuge, iar cu cele două obiecte anume facem zgomot ca să atragem atenţia balaurului asupra securii“; „când e piatră, înfig cuţitul în pământ şi toporul, să dumice piatra“ (Niculiţă-Voronca, 806).

Aşa cum se întâmplă de regulă, actul magic în sine este deosebit de periculos, dovadă interdicţiile referitoare la practicarea lor, din cauza intensiunii sacre ce putea contamina agentul neexperimentat: „împlântăm cuţitul în pragul casei, dar cel ce împlântă cuţitul se va îmbolnăvi“ (Gherman, 125).

→ *balaur*; *hotar*; *ploaie*

H

HOLDA; HOLLE; HULDA *Holda* era antipodul **Berchtei**. Ea era, aşa cum spune şi numele – *Holle* „binevoitoarea“, protectoarea casei. Zeiţă a căsătoriei, ocrotea pruncii şi veghea destinul fecioarelor. În general favorabilă, se supăra atunci când găsea dezordine în casele în care intra (Kernbach, 1983, 280). Credinţele europene medievale o cunoşteau însă pe Holda, ca patroană a ţesătorilor (Eliade-2, 1992, 176; Lăzărescu, 211). Această imagine provine din credinţele conform cărora Holle însăşi este torcătoarea mitică – are chiar o furcă de aur, cu care toarce în acordurile unor cântece melodioase. Tirolezii spun că Holle e cea care a promovat prelucrarea inului. Când planta înfloreşte, ea dă ocol câmpurilor acoperite de vegetaţie, veghind creşterea şi evoluţia plantei. Unele credinţe spun că pe crestele munţilor pot fi văzute pânze albe, întinse, pe care Holle usucă legături de in. Pe fetele leneşe, care nu torc după placul ei, le pedepseşte încurcând, pătând sau arzând caierul, iar celor harnice le dăruieşte fuse; uneori, nopţile torcea în favoarea lor, pentru a le răsplăti în acest fel. La Crăciun *Frau Holda* inspectează casele pentru a vedea ritmul în care s-a tors, ca şi înaintea Postului mare, când se marchează momentul încetării torsului (Afanasiev, 1869, 129-130).
Holda nu-şi epuizează prin cele de mai sus trăsăturile caracteristice. În mod deosebit se remarcă drept o asiduă protectoare a pruncilor morţi nebotezaţi (de aici şi acest alai macabru care o însoţeşte ca şi pe Berchta). Este, în acelaşi timp, un spirit al aerului, adesea fiind văzută călărind vânturile. Este asociată şi cu apa, fiind observată scăldându-se în lacuri, iazuri, fântâni. La amiază poate fi văzută sub înfăţişarea unei frumoase femei în alb, scăldându-se în lac şi dispărând pe neobservate în apă (Afanasiev, 1869, 130; *Mifologiceskij slovar'*, 577).
Ninsoarea este fenomenul atmosferic pus în legătură cu Holda şi pentru că, frecvent, iarna este perioada predilectă de apariţie a acesteia. Se spune că ninge când Holda îşi scutură pernele. Ploaia cu soare se explică prin uscarea veşmintelor acestui personaj (natura lui acvatică devine aici dominantă).

HOLLE⟶HOLDA

HORN Un adevărat loc sacru este hornul. Sunt multe duhuri care pătrund în casă prin horn (la elveţieni Listova-2, 178). Credinţe în legătură cu acest spaţiu sunt răspândite şi la români: „Când pierzi din bătătură vreo vită, strig-o seara pe coşul casei, că va veni". De asemenea, „de strigi pe gura hornului pe cine doreşti, vine degrabă" (Gorovei, 1995, 109). Natura liminală a hornului îl face să fie folosit şi în cadrul practicilor oraculare: „O samă de fete se scoală în ziua de Sf. Gheorghe, dis-dimineaţă, se duc până la fântână, scot apă, iau o gură de apă, se întorc cu dânsa în casă, râşnesc păpuşoi îndărăt, fac din făina astfel râşnită şi din apa adusă o turtă şi punând-o apoi în vatra focului, ca să se coacă, zic:«Eu întorc vatra,/ Vatra întoarce cuptorul,/ Cuptorul întoarce hornul,/ Hornul întoarce cahla,/ Cahla întoarce peretele,/ Peretele întoarce leaţurile,/ Leaţurile întorc tot acoperământul./ Toţi micii,/ Toţi voinicii,/ Toţi sătenii,/ Toţi poporenii/ Să cate numai la mine,/ Numai mie să se închine» Cocându-se turta astfel descântată, o iau de pe vatră şi o pun pe prag, şi, dacă vine mâţul şi o mănâncă, atunci fata care a făcut-o şi a descântat-o are în decursul anului de bună seamă să se mărite" (Marian, 1994, II, 307-308).
Pe lângă **zburător**, pe horn mai poate intra şi moartea: „Dacă mireasa, când intră în casa mirelui, se uită la horn, îi moare soacra" (*idem,* 146). În insulele Tonga, când mureau războnicii şi căpeteniile, se credea că sufletele lor se ridică prin horn în lumea cerească, unde trăiesc veşnic (Propp, 114). Polonezii spun că seara trebuie să închizi bine hornul, să-l înfunzi cu o pernă, pentru că prin el poate intra *mamuna* în încercarea ei de a schimba copiii (Sannikova, 1994, 57). Tot ei mai cred că, atunci când sfârâie un lemn umed care arde în sobă, zgomotul este produs de *zmora*, care se chinuie să intre în casă pe horn (*idem,* 60). Sperietoarea scoţiană *Bodach* intră în casă, conform credinţelor, tot pe horn (Briggs, 224). La ruşi, originea copiilor era explicată prin aruncarea lor în casă de către barză, în mod evident, pe horn (Grib, 119). La bulgari, bărbaţii, când săvârşeau practici magice de stimulare a recoltelor, aruncau pe horn seminţe, înainte de cină, spunând: „Tot aşa de înalte să crească şi grânele semănate!" (Vinogradova-Tolstaia-1, 1994, 25). De asemenea, şi caşubii credeau că broaştele se prefăceau în oameni în clipa în caRe barza le arunca pe horn (Strahov, 104). Se mai credea că, atunci când murea un om, trebuia să se deschidă apărătoarea hornului, pentru ca sufletul omului să poată ieşi liber (Baiburin, 1983, 164-165). Tot românii credeau că mireasa, când venea în casa mirelui, „trebuia să atingă hornul cu mâna sau să depună pe vatră sau pe horn o ofrandă rituală (pâine unsă cu miere), ca să fie acceptată de larii casei" (Evseev-1, 1994, 74). Ca o practică rituală împotriva **strigoilor**,

de Sf. Andrei „ungeau uşa şi cercevelele de la ferestre şi hornul pe dinlăuntru cu usturoi“, locuri preferate de duhuri în încercarea lor de a pătrunde în casă (Dragoslav-2, 123). La polonezi, *skrzat* – spiriduşul în ipostaza sa luminiscentă – îşi făcea intrarea sau ieşirea în casă, când pornea prin curţile vecine după furat, tot prin horn, prezenţa lui fiind semnalată prin scânteierile ce se zăreau în nopţile senine (Sannikova, 1994, 46), ca în credinţele româneşti legate de zburător. Cu rol apotropaic românii spuneau că, atunci când dădeai lapte cu împrumut, pentru ca o dată cu aceasta să nu dai şi **mana**, trebuia să treci de trei ori acea oală pe după stâlpul hornului.
→ *stea*; *ursitoare*

HOTAR Natura demonică a hotarului este uşor de explicat: fiind un loc de graniţă, un loc de îmbinare a două teritorii bine delimitate, plasate sub semnul protecţiei (liniile de hotar sunt trase cu plugul, fiind uneori dublu consacrate – este vorba atât de brazda rituală, cât şi de manipularea unui obiect din **fier**, atunci când, mai târziu, lama plugului se făcea din acest material). Deşi în general este receptat ca un teritoriu al nimănui, sacralitatea locului, ce impunea un ritual aparte de **trecere**, de depăşire a spaţiului demonizat, genera reprezentări legate de o anumită impietate, în cazul ignorării ritului de trecere (este interesant că slavii de răsărit au personificat latura pozitivă a hotarului, a graniţei, construind portretul unui stăpân al acestui loc, *mejevik*). „O credinţă foarte lăţită în toate părţile locuite de români în Transilvania e că, dacă duc un mort peste hotare – dintr-un sat în altul – , atunci de bună seamă bate grindina. Credinţa aceasta în unele părţi o întâlnim cu adaosul că bate grindina de cumva nu au tras clopotele în comunele peste hotarele cărora trec cu mortul. Această credinţă e atât de înrădăcinată în popor, încât nu arareori a dat de lucru autorităţilor civile, căci locuitorii comunelor respective au atacat adeseori pe cei ce transportau mortul, mai ales că în unele părţi cred că numai aşa vor scăpa să nu le bată grindina semănăturile, dacă vor omorî pe cei ce duc mortul“ (Gherman, 132).
În ceea ce priveşte reprezentarea hotarului ca element spaţial esenţial malefic, loc predilect de întâlnire al duhurilor nefaste, într-un fel sau altul, toate spiritele rele îşi fac simţită prezenţa la hotar, cu deosebire în momentele de ruptură temporală: „Spre Paşti şi spre Sf. Gheorghe, strigoaicele merg de se bat cu dracii la hotar; atunci nu-i nici un drac pe pământ, poţi umbla toată noaptea fără grijă, că toţi sunt acolo“ (Niculiţă-Voronca, 863).
→ *curcubeu*; *graniţă*; *grindină*; *loc necurat*; *spaţiu sacru*

HULDA⟶ HOLDA

I

IARBA FIARELOR Românii spun că iarba fiarelor, cea care descuie toate uşile, creşte pe locul unde a pierit trăsnit un diavol (Pamfile-1, 1916, 58). După alte credinţe, iarba fiarelor a răsărit din stropul de sânge scurs în pământ din buricul tăiat al pruncului Isus (Kernbach, 1994, 305). Caracterul supranatural al acestei plante este subliniat şi de alte reprezentări referitoare la aceasta. De exemplu, faptul că planta nu poate fi dobândită uşor, în lipsa unei iniţieri, este surprins în numeroase legende. Mulţi spun că iarba fiarelor creşte în munţi, pe stânci; de obicei este o iarbă foarte subţire şi roşie, sclipind noaptea, dimineaţa purtând boabe de rouă sângerie, dar invizibilă ziua, când este verde şi se confundă cu celelalte buruieni. Alţii spun că iarba fiarelor înfloreşte în noaptea de Sânziene (24 iunie). Ea nu poate fi descoperită decât întâmplător: atingând-o, se rupe coasa, cad potcoavele calului, sare toporul din coadă etc. (Kernbach, 1994, 305). Caracterul extraordinar al acestei plante este surprins şi în alte credinţe: se crede că se găseşte printre ierburile obişnuite, dar numai un an stă în acelaşi loc, în al doilea an răsărind peste trei ape curgătoare şi aşa mai departe, până în al nouălea an, când revine în locul iniţial. Iarba fiarelor creşte numai în anumite locuri, se plimbă noaptea, iar când înfloreşte, străluceşte ca aurul. Ca să scape de cei ce vor s-o culeagă, intră în pământ, se afundă în ape. Pentru a o obţine, trebuie să o rogi să se lase smulsă şi să-i promiţi că nu o vei folosi împotriva firii ei, ca să faci rău altora (Niculae, 153-154).

IELE; ŞOIMANE Ielele sunt **duhuri ale aerului** care au înfăţişarea unor fete tinere – 3, 5, 7, 9 sau 12 la număr –, de o frumuseţe uimitoare. După unii, au aripi, sunt îmbrăcate în alb de sus până jos, au zale pe piept şi clopoţei la picioare. Umblă despletite şi capul le e împodobit cu flori. Într-un descântec avem următoarea descriere a ielelor:„Nouă sfinte Şoimane,/ Cu nouă lopăţele,/ Cu nouă măturele,/ Cu rochii negre-mpodobite,/ Cu sălbi de galbeni gătite,/ Cu rochile rotate,/ Cu iile răurate,/ Cu sălbile pe piept lăsate,/ De la apus s-au ridicat,/ La răsărit au plecat“... (Candrea, 1944, 158). În calitate de divinităţi eoliene prin excelenţă, ielele sunt materializări ale unor fenomene atmosferice, caracterizate prin manifestări auditive şi vizuale specifice. Conform tradiţiei, „petrecerea lor e cântarea şi jocul. Viersul lor e aşa de duios, că nu se poate asemăna cu nici o cântare de fiinţă omenească. De aceea, unuia care cântă bine, i se zice: «cântă ca ale sfinte» sau «ca

milostivele», «ca şoimanele», ori «cântă parcă-i luat din şoimane»"(Olinescu, 442). Prezenţa acestui laitmotiv apare chiar în practicile de vindecare a unor afecţiuni considerate ca fiind produse de aceste duhuri: „Unele babe pun pe bolnav cu mâinile întinse pe masă sau scaune şi-i cântă diferite cântece, iar dacă bolnavul mişcă mâinile sau picioarele după tactul cântecului, zic că e bolnav din *sfinte*; baba face o rugăciune în gând cu mâinile pe piept şi ochii închişi ridicaţi spre cer spunând bolnavului boala şi leacul care i se şoptesc la urechi de către sfinte" (Leon, 18).

În calitate de patroane ale înzestrării muzicale, ele pot fi invocate de oameni pentru a dobândi calităţi deosebite, supraumane. Iniţierea se poate face în mai multe feluri. a) Iniţiere involuntară, inconştientă: „În zbenguiala lor, ielele fac tare multe şotii. Aşa, dacă găsesc în drumul lor vreun tânăr dormind afară, noaptea, cu capul pe pragul casei, îl duc fără să simtă în vreo poiană apropiată şi acolo îl învaţă să cânte, iar ele joacă în jurul lui. Cântecul acela îi revine apoi mai târziu în minte, dar nu tot, ci numai în crâmpeie, şi aşa se fac cântecele cele frumoase. Dacă tânărul acela se deşteaptă în timp ce ele joacă, ielele îl iau la bătaie până îi iau puterile" (Olinescu, 444).

După cum se vede, graniţa dintre bine şi rău, dintre benefic şi malefic este uşor de trecut în cazul ielelor. Când îndeplinesc, asemenea altor personaje mitice, funcţii oraculare (zboară prin văzduh înainte de miezul nopţii şi trec cântând din zale şi din clopoţei pe deasupra caselor unde au să trimită vreo pedeapsă asupra unui om rău la suflet şi la fapte; Pamfile-1, 1916, 261-262), duhurile, prin intermediul aceloraşi cântări aducătoare de bucurie oamenilor, produc nebunie, poceală: „Când vor să pedepsească pe cineva, ielele îl desmiardă prin cântări, îl adorm în visuri plăcute, apoi joacă de trei ori hora în jurul lui şi încep să-l blesteme: ori limba să i se lege, ori din minte să-şi sară, ori să nu-şi mai dea peste leac. De cele mai multe ori îi iau mâinile sau picioarele, ori îi strâmbă faţa. Atunci se zice că omul e «şoimănit», căci au dat şoimanele peste el" (Candrea, 1944, 160). De aceea, interdicţiile care vizează întâlnirea cu aceste personaje sunt numeroase. La o acţiune malefică declanşată pe cale auditivă se răspunde cu aceeaşi monedă: dacă ielele sunt numai sunet, cel care le întâlneşte trebuie să le „răspundă" prin tăcere deplină: „Cine aude cântarea lor rămâne surd, iar cel ce răspunde, când îl strigă ele pe nume, rămâne mut. Dacă cel ce le-a simţit că vin nu s-a trântit cu faţa la pământ şi nu şi-a pus ceva în cap ca să nu le vadă şi să nu audă cântarea lor, ele vin la dânsul şi omul rămâne mut şi schilod" (*idem*, 159-160). Ştiind ce reprezintă pentru om încălcarea interdicţiei tăcerii, duhurile se străduiesc să-l facă să vorbească: „Ielele vin noaptea şi te strigă la poartă, dar să nu răspunzi dacă nu te strigă de trei ori. Cine răspunde înainte de a fi strigat de trei ori, ielele îl ologesc sau îl

înnebunesc. Unul a răspuns îndată şi a ieşit afară la poartă şi i s-a întors gâtul la spate: l-au strâmbat ielele“ (*idem*, 160). O astfel de agresiune a ielelor apare frecvent descrisă în descântece: „Plecă (cutare) pe cale,/ Pe cărare,/ Se întâlni cu sfintele în cale./ Şi-l întrebară: «Unde te duci,/ Ce lucrezi/ Şi unde călătoreşti?»/ Înaintea cântatului cocoşilor/ Îl frânseră,/ Îl uciseră“ (Pamfile, 1910, 46). b) Iniţiere voluntară: „Dacă vrea cineva să înveţe un instrument oarecare, să se dezbrace noaptea şi, cu mâinile la spate, să îngroape instrumentul respectiv la o răscruce de drumuri. După câteva zile să meargă tot noaptea şi tot gol să-l dezgroape. Pe drum spre casă să nu se uite îndărăt, ca să nu amuţească. Se spune că ielele coboară pe pământ, iau instrumentul, cântă cu el şi-l pun iarăşi la loc. Omul poate apoi cânta cu el orice cântec“ (Fochi, 145). „Cine vrea să aibă fluierul (sau alt instrument muzical) fermecat de iele, îi astupă găurile cu ceară curată, îl unge şi-l umple cu lapte dulce. Îl îngroapă noaptea la o răspântie, omul fiind în pielea goală şi cu mâinile îndărăt. Lasă fluierul acolo 1 sau 3 nopţi. La miezul nopţii vin ielele şi-l întreabă ce vrea. El le cere darul cântecului. Ele îi cer în schimb un membru. Omul să le promită numai degetul cel mic de la mână. Când vor să-şi ia făgăduiala, trebuie să le înşele cu vorba până la cântatul cocoşilor, când dispar. Aşa scapă nevătămat. Apoi tot gol şi cu mâinile îndărăt dezgroapă fluierul fermecat de iele, fiindcă ele l-au luat din pământ, au cântat cu el şi l-au pus la loc. De acum omul are «darul ielelor», «cântă, parcă e luat din iele»“ (Muşlea-Bârlea, 212).

O altă acţiune specifică a ielelor este dansul. Cele mai multe menţiuni le descriu cum întind o horă şi joacă până după miezul nopţii: „Puţini din cei care spun că au văzut jocul lor, fără să fie văzuţi de iele – şi au scăpat astfel nepociţi, spun că-i minunat: mai întâi se înşiră în rând şi după aceea se-nvârtesc în fel de fel de forme, învârtituri şi jocuri, de-ţi încântă ochii şi nu ştii pe care s-o admiri mai mult. Iar când trebuie să se despartă, se-nvârtesc roată şi aşa de iute, încât pare că se vede ca un cerc luminos de foc, aşa cum ar fi dacă ar lua cineva o făclie aprinsă şi s-ar învârti repede, repede, încât cel care e aşezat în mijlocul cercului rămâne zăpăcit, hăbăuc şi cu mintea sărită din loc“ (Olinescu, 443). „Dacă joacă pe pământ, îşi aleg o poieniţă curată, în inima codrului sau a zăvoiului, o grădină cu iarbă verde sau o faţă de arie, unde apoi îşi întind masa. Pe unde au jucat ele, nu mai creşte iarbă. Iarba care a fost verde se usucă, parc-ar fi fost pârlită de foc. Se vede uneori pe pajişte câte un rotocol fără iarbă, pe unde au călcat ielele jucând. Creşte mai târziu otavă pe locul acela pârlit, dar vitele nu vor s-o mănânce“ (Candrea, 1944, 158-159).

Fiind întrupări ale forţelor nefaste ale mişcărilor atmosferice, este normal ca aceste duhuri să-şi exercite în principal acţiunea de sus, pe deasupra oamenilor, care astfel sunt neputincioşi în faţa dezlănţuirii pedepsei divine.

Astfel, ele dansează sau acţionează în **aer**, şi traversarea în zbor a oamenilor este generatoare de disfuncţionalităţi („Câteodată doarme cineva pe-afară, noaptea, şi când trec ele în zbor pe deasupra lui, îi sucesc mâinile şi picioarele, îl damblagesc“; *idem*, 160). Când poposesc pe pământ, pot, de asemenea, să facă rău prin contaminarea spaţială pe care o provoacă. De acestă dată omul este cel care trece, care traversează un spaţiu sacralizat, de care de multe ori nu are ştiinţă: „Dacă trece cineva pe locul unde fac ele horă sau pe unde au jucat ielele, îl pocesc, şi omul nu se mai face bine nici cu leacurile babelor, nici cu ale doctorilor. De aceea, cel ce vede pe undeva un rotocol de iarbă călcată, să se ferească de a călca pe acolo, căci e locul unde au jucat ielele şi poate să-l pocească: i se zbârcesc mâinile şi picioarele. Dacă şade cineva în vatra lor, se spuzeşte pe tot corpul sau se umple de bube“ (*idem*, 159).
Aşa cum am văzut, duhurile aerului pot contamina totul pe o arie foarte întinsă, de aceea apare frecvent şi tema pericolului extrem pe care-l reprezintă. Cu atât mai mult se impune respectarea unor măsuri de siguranţă care să împiedice o tulburare accidentală a legilor tradiţionale: „Ielele beau noaptea apă din fântâni şi oricine bea după ele rămâne pocit. De aceea, când bea cineva dimineaţa dintr-o fântână să lase un semn acolo, ca poceala să cadă pe acel semn. Chiar acasă e bine să acoperi căldarea cu apă sau alt vas să-l pui cu gura în jos, ca să nu se scalde ielele şi să te pocească apoi. Când treci sâmbăta ori marţi seara peste ape, fă-ţi cruce şi suflă peste apă ca să nu te îmbolnăveşti, căci atunci se scaldă Milostivele. Cine bea apă de unde au scuipat ele, se alege cu arsuri pe piept, ori cu o sfârşeală, de nu mai scapă de boală până nu-şi descântă. Alt leac mai e: să intre în jocul căluşarilor, fără să vorbească, şi aceştia să joace călcând pe dânsul“ (Candrea, 1944, 157-161).
→ *apă*; *duhuri ale aerului*; *hotar*; *loc necurat*; *traversare*; *urmă*

IEŞIRE DIN TIMP Ieşirea din timp este cel mai adesea asociată cu ideea de răpire de către un personaj supranatural. Fie că este vorba de diavol sau de Muma pădurii, de exemplu, momentul ieşirii din timp, mai bine zis din timpul profan şi cel al pătrunderii într-un **timp sacru** (să ne amintim nuvela lui Mircea Eliade, *La ţigănci*, care descrie acest fenomen), este precedat de o ruptură, de o smulgere brutală din spaţiul obişnuit, asimilată adesea cu o rătăcire, o pierdere a drumului, timp în care memoria omului respectiv este „ştearsă“, el fiind incapabil să suporte cu uşurinţă fenomenul: „Pe când era fată (povestitoarea) spăla cămeşi la pârâu. Şi cum clătea cămeşile în pârâu, numai ce vede o femeie care venea cântând de pe pârâu, din deal. Cum ajunge la ea, tot cântând, a luat-o de mână şi a pornit

cu dânsa pe pârâu, la vale. Şi după ce a trecut al treilea hotar de la casa lor, femeia n-a mai ştiut nimica. Tocmai după trei zile s-a trezit în mijlocul unei păduri necălcate de picior omenesc. Atunci a văzut că nu poate vorbi. Acasă a ajuns tocmai după nouă zile“ (Pamfile-1, 1916, 222). Pe lângă acest tip de experienţă, care echivalează mai degrabă cu o tulburare a conştiinţei, o serie de povestiri descriu pe larg atât momentul ieşirii propriu-zise, cât mai ales urmările acestei călătorii în timp. „Se spune că mai demult, un bătrân care îşi păştea oile a văzut o stâncă deschizându-se ca o mină, în care erau comori şi bogăţii de pietre nestemate, de-ţi lua vederea strălucirea lor. “ Bătrânul ar fi intrat în ea, dar grota s-a închis şi a rămas închisă timp de 7 ani, căci numai la 7 ani o dată se deschidea. La împlinirea sorocului a ieşit şi bătrânul, „încărcat cu bunătăţi şi în mână cu o lingură mare de aur. Lui însă i s-au părut cei 7 ani numai cât o clipită“, căci de îndată se puse să-şi afle oile. Casa era pustie, iar oamenii se mirau văzându-l, căci toţi îl credeau mort demult (Butură, 1992, 159). În alte povestiri, oamenii îi tratează cu circumspecţie pe aceşti „călători“ neobişnuiţi, care rămân marcaţi puternic de experienţa lor, pentru care plătesc cu viaţa: „După câtva timp, femeii i-a părut că n-o trecut mult, o văzut că uşa să deschisese din nou şi atuncea ş-o luat ce i-a plăcut din bogăţiile den pevniţă şi o ieşit afară. Da’ când s-o-ntâlnit cu semenii săi, oaminii n-o mai cunoşteau. Zâceau c-o venit de pă ceie lume. Şi ie le-o povestit unde-o fost. Da’ după aceia o murit“ (Ioniţă, 124).

Un alt subiect preferat de povestirile superstiţioase este cel care-l are ca erou pe mortul-strigoi, care se „întoarce“ (la propriu sau nu) în viaţa celor apropiaţi lui (nu avem în vedere motivul „Lenore“ – al mortului-strigoi ce o terorizează pe logodnica rămasă în viaţă, care poate fi asimilat mai degrabă cu un alt tip de personaj, cu **zburătorul**).

În povestirea de mai jos, contactul dintre un viu şi un mort se realizează firesc, şi în acest sens este interesant de urmărit reacţia prietenului care va rămâne în viaţă, surprinsă atât pe parcursul dialogului, cât şi în continuarea povestirii. Nu este imposibil să-ţi prevezi moartea, nu este o tragedie că vei muri; mai mult, nu este surprinzător că vei putea vizita pe cineva în lumea cealaltă. Poate numai finalul să-l fi surprins puţin pe erou: „O fost odată doi ficiori prietini din copilăria lor. Unu dintre ei o trăbuit să moară. O zâs: «Mă pretine!» «Ce?» «Io oi muri.» «Când?» «Apoi, până mâne mor. D a ’ ştii ce te rog?» «Ce?» «Mă, la şasă săptămâni, dacă poţ, să vii pă la mine să mai stăm de vorbă. Mai spui noutăţile… cum să petrec pe-acasă.» «Bine. Oi vini.» La şasă săptămâni, sara, după ce-o-ntunecat, s-o dus la el. L-o strâgat pă nume, s-o deştis mormântu… Acolo era frumos. O cameră frumoasă, străluce grozav. Numa puţân o stat. Când o ieşit de-acolo, o pornit omu să

vie cătă casă… Ce să vez? Nu ş-a mai cunoscut vecinii, n-o mai cunoscut pă nime. S-a dus p-acolo, o-ntrebat de oamini bătrâni că satu cutare unde-i?... «Am auzât, da' de mult. O fi, face, aia-i de-o sută şi tri-patruzăci de ai, de când o fost oaminii p-aicea. Şi el numa on pic o stat la mormânt cu pretinu-so şi o trecut o sută şi ceva de ai" (Ioniţă, 239).

Duhurile subterane din credinţele finlandeze, *maaveki, maahisî* etc. apar adesea legate de acest motiv al ieşirii din timp. În împărăţia lor subpământeană, unde, se spune, ei merg cu picioarele în sus (firesc, dacă ne gândim că se află sub noi, de partea cealaltă a scoarţei pământului!), cel care ajunge acolo accidental trebuie să respecte o interdicţie fundamentală: nu trebuie să guste nimic din hrana lor; în caz contrar, atunci când se va întoarce pe pământ, va afla cu stupoare că au petrecut acolo nu un an, ci cincizeci (*Mifologiceskij slovar'*, 325). În strânsă legătură cu ieşirea din timp menţionăm şi motivul darurilor primite în cealaltă realitate (nu este vorba, în primul rând, de călătoriile în subteran, de pătrunderile în mine sau grote ce adăpostesc tezaure, ci de un aspect al trecerii dintr-o lume în alta). Cum este şi firesc, ceea ce înţelegem noi prin valoare (aur, pietre scumpe etc.), în universul celălalt trebuia să capete semnul minus: astfel, eroul povestirilor superstiţioase, fie că este vorba de români sau ruşi, de tătari sau estoni ş.a.m.d., va primi drept recompensă cărbuni, excremente de animale şi alte ipostazieri ale nonvalorii, care, în lumea noastră îşi vor lua înfăţişarea mult dorită (bani, obiecte scumpe etc.). Există şi situaţia contrară: în cazul iluzionării personajului (deci când e vorba de o falsă ieşire din timp), eroul „primeşte" în timpul acestei pseudoieşiri aur sau bucate alese, care, o dată cu destrămarea vrăjii sau a visului, se prefac în ceea sunt în realitate: cărbuni, excremente de animale, rădăcini sau fructe uscate etc.

ILUZIONARE; NOAPTE; DUHURI ALE NOPŢII Fără îndoială, majoritatea clasificărilor personajelor mitologice s-a făcut în funcţie de locul specific de acţiune a spiritelor, el fiind cel care, dintr-o trăsătură de condei, adesea extrem de categorică, impunea şi înfăţişarea exterioară, elementele specifice de geneză, activităţile caracteristice etc. Vom face abstracţie de acest element ordonator (care, totuşi nu este unicul) şi vom încerca să grupăm personajele după funcţii şi, de aici, după înfăţişarea exterioară impusă de acestea, elementul determinant fiind, timpul de desfăşurare a acţiunii, în cazul de faţă, noaptea.

Personajele malefice acţionează prin excelenţă noaptea şi aproape fără nici o excepţie în acelaşi interval de timp – de la căderea serii sau **miezul nopţii** până la **cântatul cocoşilor**. Atunci întâlnim **duhuri ale aerului, iele, duhuri ale nopţii** (personificarea nopţii)**, ale apei, ale pădurii, ale**

casei, *zmei* şi **zburători**. Spaţiul în care acţionează de obicei este, adesea, depăşit ca spaţiu arhetipal, conturându-se însă casa, pădurea, spaţiul acvatic. Acţiunile întreprinse de aceste personaje sunt, în general, îndreptate împotriva vieţii omului şi apar în egală măsură la oricare dintre ele. Totuşi, excepţie fac zburătorul, zmeii şi duhurile casei, care numai parţial participă la acest sistem de arhetipuri, din cauza strictei lor specializări: zburătorul şi zmeul sunt personificări ale unor funcţii (dorinţa sexuală, respectiv personificarea furtunii); spiritul casei împrumută, la rându-i, unele dintre funcţiile sale caracteristice altor personaje, care le dezvoltă diferit (personificarea dorinţei sexuale, a coşmarului, chinuirea animalelor etc.).
Existenţa unui principiu arhetipal comun poate fi observată în structura de adâncime a tuturor acestor personaje – duhuri ale casei, pădurii, apei, aerului, nopţii, fenomene ale naturii, zburător. Atât în ceea ce priveşte înfăţişarea exterioară, cât şi activităţile, funcţiile caracteristice, toate ne fac să ne gândim la existenţa unui principiu generator unic, *noaptea* ca personaj malefic (cf. „conceptul de arhetip, care constituie un corelat necesar al ideii de inconştient colectiv, indică prezenţa anumitor *forme* în psihic, forme care sunt răspândite peste tot"; Jung, 6). După cum însumează mai multe sau mai puţine mitologeme, putem avea două tipuri de personaje mitologice: a) personificare a nopţii în general, a indefinitului, a inexplicabilului: ***d**uhuri ale nopţii*, ale aerului, ale apei, ale pădurii; b) **demoni** – personificări ale unor funcţii particulare ale nopţii: duhuri ale casei, *meteo*, zburător, dar şi **strigoi, diavoli, vrăjitori** (mai ales ca apariţie nejustificabilă).
Interpretarea datelor va fi făcută urmărind manifestarea indeterminatului, a necunoscutului care acţionează noaptea la mai multe niveluri, ca efecte ale iluzionării: 1) vizuale; 2) auditive; 3) acţiuni caracteristice, specifice – predicate directe, ca rezultat al iluzionării; 4) acţiuni specifice – predicate indirecte (atribuite).
Noaptea este considerată simbol, arhetip, principiu ordonator în majoritatea modelelor arhaice ale lumii. Ea este asociată întunericului, haosului, infernului, morţii, inconştientului. În sistemul de clasificare a simbolurilor, elaborat de G. Durand, noaptea reprezintă simbolul originar pentru multe ipostaze ale imaginarului şi ale modalităţii de valorizare, numite *regimul nocturn*. Mai mult, conform altor opinii (J. Delumeau), primejdiile obiective ale nopţii au determinat omenirea s-o populeze cu primejdii subiective, „frica în întuneric s-a transformat în frica de întuneric" (Evseev-1, 1994, 115). Gândirea populară tradiţională recepţiona toate aceste aspecte ale supranaturalului ca pe nişte hierofanii, revelaţii sau pur şi simplu intruziuni. Foarte rar se credea că omul putea fi martor al acestor apariţii; cel mai adesea ele se soldau cu urmări neplăcute pentru intrus, fapt ce a dus la

accentuarea spaimei, a groazei omului în faţa supranaturalului, existentă oricum în faţa inexplicabilului (=manifestare a sacrului). Mai târziu, o dată cu slăbirea credinţei mitologice, faptele au fost prezentate cu brutalitate, ca fiind doar rodul unor minţi bolnave, zdruncinate, ca urmare a imposibilităţii de a aprecia exact realitatea. Astfel, doar fricoşii, beţivii sau bigoţii puteau să mai aibă asemenea experienţe, apreciate ca incredibile, nejustificate din punct de vedere raţional. Oricum, şi într-un caz şi în celălalt, exacerbarea unor calităţi, a unor trăsături ale realităţii, iluzionarea, atribuirea de însuşiri improprii unor obiecte, animale, fenomene atmosferice etc. au făcut posibile aceste reprezentări, dezvoltarea şi perpetuarea acestui sistem de credinţe mitologice pe fondul obiectiv de care vorbeam înainte – noaptea, ca timp de desfăşurare a acţiunii.

~Iluzionare auditivă. Este generatoare de reprezentări mitologice specifice (personaje mitologice care se manifestă prin ţipete, ca o ipostaziere a funcţiei respective) sau complementare (personaje mitologice caracterizate şi de prezenţa unei laturi auditive, alături de cea vizuală). Impresiile auditive pot fi simple (reprezentări amorfe – zgomote, ţipete, foşnete, fluierături etc.) sau complexe – percepţia fiind mai profundă, sunetele din natură sunt receptate nu ca zgomote nedefinite, ci traduse într-un cod cunoscut, familiar celui care le recepţionează: personajul mitologic vorbeşte (glasul lui este ecoul, strigă pe nume, cere botez, rosteşte sentenţe), cântă, râde, plânge, organizează petreceri, nunţi, apariţia lui este însoţită de muzică, bate din palme, sare în apă etc. Zgomote inexplicabile – ciocănituri, pocnete, scârţâitul mobilei etc. – pot fi auzite şi în casă. Aproape toate popoarele atribuie astfel de manifestări duhurilor casei (**domovoi**, **kikimora**, **brownie**, *boggart*, *schratt* etc.), care îşi desfăşoară noaptea activităţile caracteristice sau îşi manifestă astfel nemulţumirea, supărarea faţă de lipsa de respect a oamenilor. În alte zone, sunetele respective pot fi produse de personaje exclusiv malefice (duhuri ale nopţii, ale apei, ale pădurii etc.), care pătrund în locuinţe. Sunt, de asemenea, personaje care îşi exercită acţiunea malefică de ademenire exclusiv prin ţipete, strigăte: la cehi hukalka îi atrage într-un dans ameţitor pe cei ce-i răspund la chemare (Sannikova, 1994, 78). Aromânii spun că dacă cineva se deşteaptă din somn subit, părându-i-se că cineva îl cheamă pe nume, să nu răspundă deloc, să nu se scoale din aşternut şi să nu deschidă ferestrele, căci sunt Albele (ielele) care încearcă să-i ademenească şi să le facă rău (Niculae, 68).

~ Iluzionare vizuală. Vom începe interpretarea caracteristicilor fizice ale personajelor mitologice – duhuri ale nopţii, ale pădurii, ale apei, ale casei etc. – cu cele care ţin de *iluzionarea vizuală*: apariţii, arătări inexplicabile (sau explicabile pentru gândirea mitologică) nocturne.

Reprezentările legate de personajele mitologice s-au constituit, în primul

rând, pe baza personificării, a unor însuşiri caracteristice, funcţii specifice, momente temporale etc. Slavii de răsărit cred că există personaje specializate, *nociniţî, niciki,* care provoacă insomnii, tulburând somnul oamenilor. Românii spuneau că în intervalul 12-1 noaptea însuşi miezul nopţii (sau *puterea nopţii*), având diverse înfăţişări, umbla pe pământ, speriind oamenii (Marian, 1994, I, 81). Specializarea putea merge mai departe: „Grăiesc oamenii că este om de noapte. Ăla nu face nimica, numai umblă aşa. A venit acolo la munte, am vrut să-l prind, da' n-am putut, tot fugea" (Scurtu, 150). Iluzionarea vizuală, atât de intensă pe timp de noapte, are, la rându-i, mai multe ipostaze: a) *Arătare*. La sârbi şi croaţi *mrak*, un duh malefic nocturn poate fi o arătare neagră, volatilă ca un fum, de proporţii uriaşe, având mâini şi picioare, dar amplasate netradiţional – pe cap, de exemplu. Tot ca o arătare diformă poate apărea în mijlocul drumului barând calea trecătorului, alteori permiţându-i să treacă printre uriaşele sale picioare. Ca mai toate personajele mitologice, are o aversiune de neexplicat faţă de femeile însărcinate, lehuze, copii nou-născuţi. Când vine seara, apare la fereastră, de unde priveşte în casă, la persoanele vizate. Când soţul, alarmat, se apropie de fereastră, pentru a identifica mobilul spaimei, arătarea se volatilizează. Ca în credinţele româneşti, poate provoca insomnie sau boli copilului, dacă scutecele acestuia au fost lăsate noaptea afară.

Există pericolul ca personaje mitologice să pătrundă în casă o dată cu un membru al familiei: de aceea era obligatoriu să arunci în urma celui care intra un cărbune aprins (fiind bine cunoscută teama duhurilor faţă de lumină, foc etc.). Tot ca o formă nedefinită apărea la sârbii bosniaci **kecizube**, o sperietoare care era detectată numai după dinţii rânjiţi, pe care îi vedeau noaptea oamenii, fapt ce ducea, aproape inevitabil, la pierderea cunoştinţei. b) *Apariţie luminiscentă*. Un prim pas spre conturarea personajului, a necunoscutului personificat, era dată de un indiciu vizual deosebit de important, de cele mai multe ori având o bază reală. Apariţia luminiscentă, de tipul unor obiecte strălucitoare, animale cu ochi de foc, iluzia unor focuri făcute de personajele mitologice pentru a-i atrage astfel pe oameni etc. este întâlnită în credinţele multor popoare. Având o explicaţie obiectivă (emanaţii luminiscente, insecte, focuri îndepărtate etc.), prezenţa acestei caracteristici în descrierea personajelor mitologice revine deosebit de frecvent.

Cunoscuţi îndeosebi sub numele de **moroi**, o categorie aparte o formează **strigoii** copiilor care au murit nebotezaţi, dar mai ales ai celor născuţi de o tânără nemăritată şi ucişi sau îngropaţi de vii. „Iese sufletul copilului din mormânt în chip de sul de foc, ca de doi paşi de lung şi începe a cutreiera lumea spre nenorocirea oamenilor, zburând prin aer şi umblând pe pământ. El se duce tot drept înainte, nu dă în nici într-o latură şi, de se atinge de

cineva, pe loc îl săgeată, îl înjunghie sau îl omoară. Când zboară prin aer, mai ales când înnorează şi se stârnesc furtuni, se şi zăreşte scânteind ca fulgerul şi se izbeşte în oameni, în vite, în copaci, în biserici, în case, de ucide, sfarmă şi aprinde“ (Niculae, 55). c) *Apariţie antropomorfă.* Înfăţişarea umană a personajelor mitologice este destul de frecventă, fiind, de fapt, ipostaza caracteristică pentru majoritatea lor. Ceea ce dă o notă de straniu de ireal, de nefiresc este nerespectarea proporţiilor fireşti ale unor părţi ale corpului fiinţelor respective, prezenţa unor elemente atipice înfăţişării umane, care situează personajele mitologice la graniţa dintre uman şi supranatural: aparenţa este umană, adesea înşelătoare, doar un ochi atent poate identifica semnul, trăsătura distinctivă ce marchează nota de sacru. Astfel, personajele pot fi acoperite de păr, podoaba capilară se distinge de cea a oamenilor prin culoare sau lipsa oricărei îngrijiri, barba – deosebit de lungă, albă, cenuşie sau verde; duhurile sunt deosebit de înalte sau îşi pot schimba înălţimea după cum doresc, au pieptul excesiv de mare etc. Vom da mai jos o descriere a **Mumei pădurii**, aşa cum este văzută de români. Ea este o „femeie, adesea cât o casă sau o claie de fân, ori cât copacii mari din pădure. Trupul e uscat şi gârbov, acoperit cu păr, picioarele ca de bou (=copite), dar foarte lungi, capul cât baniţa, cu părul până în călcâie.“ d) *Apariţie obiectuală.* Sub forma unor obiecte, în general strălucitoare, deosebit de frumoase, care atrag atenţia trecătorilor, întâlnim mai multe tipuri de personaje mitologice. La polonezi, duhul apei poate apărea ca o panglică multicoloră, roşie, strălucitoare, care pluteşte la suprafaţa apei, sub forma unui inel sau a unui ceas de aur, aflat pe fundul apei etc. (Sannikova, 1990, 309). e)*Apariţie zoomorfă.* Personajele mitologice care au această înfăţişare pot fi caracterizate în funcţie de gradul de dinamism. Sunt animale care îi sperie pe oameni prin imprevizibilul prezenţei sau al mişcărilor lor într-un *topos* netipic – pisici, câini, oi, iezi etc. – sau care îi ademenesc, îi atrag în locuri periculoase, unde încearcă să-i omoare.

Un demon nocturn, care se întâlneşte frecvent la englezi, *the Picktree brag*, este reprezentat ca un poney care îi îndemna pe oameni să-l încalece, aşa cum face şi duhul apei, *kelpie***.** Cei care îl vor încăleca vor fi aruncaţi cu brutalitate, iar spiritul se va îndepărta hohotind sălbatic (Spence, 91). Şi la francezi, germani etc. duhul apei apare sub forma unui cal, mânz etc. deosebit de frumos, care îi atrage pe oameni, mai ales pe copii. Când cineva l-a încălecat, porneşte într-un galop nebunesc în largul apei, unde dispare brusc, lăsându-l pe imprudentul călăreţ în voia valurilor (Sébillot, III, 177-178).

Fără îndoială însă, cele mai cunoscute situaţii sunt cele în care demonul îl sperie pe om, care nu poate înţelege ce se întâmplă: „Mergea un om, noaptea,

pe lângă o râpă, când vede că aleargă spre el o căţeluşă albă, pe care o lovi. Ea începu să latre, lătra aşa de jalnic, când – ţuşti sub căruţă. Boii au ferit-o şi atunci căruţa s-a răsturnat. Omul s-a trezit sub snopi, cu mâna ruptă, iar căţeluşa – ia-o de unde nu-i“ (P.V., Ivanov-2, 457).

Acţiunile caracteristice ale personajelor mitologice, sunt explicate tocmai prin personificarea laturilor malefice, agresive ale nopţii, tot prin iluzionare, dar de data aceasta văzută dinamic, personajele fiind descrise cu ajutorul unor predicate, şi nu doar prin trăsături. Bazându-se, aşa cum am spus, pe dinamizarea unor imagini sau sunete din natură, aceste acţiuni caracteristice pot fi disjunse după cum urmează: 1) predicate care caracterizează unilateral personajele mitologice (personajele mitologice nu intră în contact cu omul, ci doar se lasă surprinse, văzute): spiritele se piaptănă, aleargă, spală, se spală, usucă rufe, dansează, se leagănă în copaci, zboară, se bat între ele etc.; 2) predicate care caracterizează interacţiunea cu umanul: ademenesc, chinuie, călăresc oameni, animale, îi dezvelesc noaptea pe oamenii adormiţi, îngreunează mersul, vin la foc, sperie, se sperie etc. Cum primul tip de predicate conturează cu precădere aspecte descriptive, ne vom referi în cele ce urmează la predicatele care abordează personajele mitologice în momentul contactului cu oamenii, relevând modalităţile de realizare a acestui contact. La bulgari, *avale* este un duh malefic nocturn, având chipul unui copil, care locuieşte în case părăsite şi se manifestă aruncând cu pietre în călătorii întârziaţi. De multe ori însă contactul direct cu personajele mitologice nu produce, pe lângă spaimă, alte urmări, mai grave, pentru om. La ucraineni, duhul pădurii îi face să piardă calea doar pe cei ce-i răspund la chemare. Sunt foarte răspândite motivele întâlnirii personajelor mitologice cu oameni, pe care îi atrag, sub o formă sau alta, făcându-i să piardă drumul cel bun. La ruşi, *leşii* apare adesea sub chipul unui om, adesea o persoană cunoscută, care distrage atenţia călătorului atrăgându-l într-o discuţie. Când omul realizează abaterea de la traseu şi-şi manifestă verbal nedumerirea („Hei, dar unde mergem?“, „Ce mergem aşa de mult? Hei, ia stai!“ etc.; Zinoviev, 189), leşii dispare. *Blud* (la ucraineni, personificarea rătăcirii) îi poate arăta omului mai multe drumuri deodată pentru a nu putea recunoaşte calea cea bună, ia chipul unei păsări, pentru a-l atrage pe om în locuri primejdioase etc. (Gnatiuk, 392-393).

Un alt motiv frecvent întâlnit în majoritatea povestirilor superstiţioase este cel al călăririi omului de către personajele mitologice. Motivul se poate complica – sub formă de măgar, de exemplu, duhul îl ademeneşte pe om, făcându-l să-l încalece, ducându-l apoi în locuri deosebit de periculoase (la sârbi şi croaţi: *orko*, *manimorgo*, *smetniak*), când începe să crească vertiginos, depăşind vârfurile copacilor, lăsându-l pe om pe înălţimi sau, dispărând pe neaşteptate, făcându-l să cadă de pe acesta

sau din locul exilului. Tot în aria sud-slavă, călăritul oamenilor este făcut de personaje specializate (la români, ruşi, ucraineni etc., această funcţie este caracteristică pentru **drac**, **vrăjitoare**). La bulgari, *talasăm* îi ademeneşte pe călătorii singuratici în locuri primejdioase şi îi călăreşte, istovindu-i, până îi omoară (Ionescu, 151). La sârbi, *rza* sau *apiste* sunt personaje malefice nocturne, care locuiesc în tufişuri sau pe malurile apelor. Noaptea îi sperie pe călători sărind în spinarea lor şi obligându-i să-i poarte în spinare până la cântatul cocoşilor.

Dar personajele mitologice mai prezintă o serie de predicate, care, subliniind aceeaşi latură dinamică, nu mai evidenţiază caracterul iluzoriu, de sugestionare, în legătură cu un personaj mitologic sau altul. Este vorba, de această dată, de o serie de predicate indirecte, atribuite personajelor mitologice de gândirea mitologică, urmare a reprezentărilor tradiţionale legate de acestea. Astfel, personajele mitologice pot omorî, suge sânge, pot gâdila până la moarte, sau pot produce orbire, nebunie, paralizie, boli, pot ataca nou-născuţi, lehuze, pot fura sau schimba copii, pot provoca ploi abundente, lua laptele vitelor, pot avea funcţii premonitorii sau curative.

Bulgarii spun că *nemoşt* este o arătare, o fiinţă înfiorătoare, care ia glasul omului care a întâlnit-o (fiind, astfel, personificarea groazei). Bieloruşii spun că **rusalka** aleargă mereu şi se schimonoseşte fără încetare. Dacă cineva o zăreşte, se va schimonosi, contorsiona, se va strâmba în permanenţă, paralizând chiar (Zelenin, 1916, 157). La sârbii bosniaci, *kevre* sunt arătări cocoşate, înfiorătoare, cu dinţi uriaşi, ce ating pământul. După întâlnirea cu ele, omul este cuprins de dureri în oase, se contorsionează de durere şi este stăpânit de friguri. Românii spun că imediat după naşterea copilului mama trebuie „să privegheze şi să nu doarmă cu spatele la el, fiindcă zmeoaicele s-ar folosi de o asemenea ocaziune ca să schimbe copilul cu un altul, care de regulă e tont, hăbăuc, surd, mut, lunatic etc.“ (Francu-Candrea, 148).

→ *timp sacru*

INIŢIERE Femeile care doreau să fie **descântătoare** îşi manifestau conştient opţiunea prin achiziţionarea treptată a textelor sacre. Se spunea că, pentru a avea leac, **descântecul** trebuie furat. „Tragi cu urechea când baba descântă şi-l înveţi prin «furarea şoaptelor», în întregime sau numai câte o frântură din el. Aceste crâmpeie de descântece sau descântecele întregi pe care le-ai furat trebuie să le spui de mai multe ori, când ţeşi la argea sau în timpul cununiei, şi atunci sunt mai cu leac“(Candrea, 1944, 323-324). Descântecul nu trebuie spus nimănui, căci altfel îşi pierde leacul. Această credinţă e generală. Îşi mai pierde leacul şi descântecul spus cuiva mai în

vârstă. În genere, mama transmite câte un descântec (mai ales cel de deochi) fetei sale când „e să intre în horă". Uneori şi fetiţele de 10-12 ani învaţă de la mama sau de la bunica lor câte un descântec de deochi, ca să-şi poată descânta singure. Mai târziu învaţă şi alte descântece, dar abia la câţiva ani după ce s-au măritat. Când a învăţat cineva un descântec, înainte de a se apuca să descânte cuiva, trebuie să se ducă la o salcie şi să zică: „Cum s-a prins salcia asta de pământ, aşa să se prindă şi descântecul meu" (*idem*, 324).
În ceea ce le priveşte pe vrăjitoare, la ruşi existau numeroase povestiri care descriau ceremonia iniţierii. Astfel, femeia care vrea să fie vrăjitoare trebuie să ia icoana Maicii Domnului, cea cu care a fost binecuvântată de părinţi când s-a căsătorit, să meargă cu ea noaptea, târziu, la o moară de apă şi acolo, după ce pune icoana jos, s-o calce în picioare. În acest timp ea trebuie să spună de trei ori Tatăl nostru de la coadă la cap (P.V. Ivanov -2, 442). În alte regiuni, pentru a deveni vrăjitoare trebuia să sări de trei ori peste un cuţit aşezat cu tăişul în sus. În acest timp se spun nişte cuvinte pe care le cunosc numai vrăjitoarele bătrâne (şi care constituie secretul lor) şi pe care ele le transmit acelei femei care vrea să obţină această calitate (*idem*).
→ *cuţit*

INSOMNIE Slavii de răsărit cred că există personaje specializate, *mera, nociniţî, niciki,* care provoacă insomnii, tulburând somnul oamenilor. La bieloruşi, *nociniţa* este personificarea insomniei. Apare ca o femeie îmbrăcată în haine negre, alteori albe, şi, fără a fi auzită, se aşază pe pat, lângă cel adormit. Orice atingere a victimei duce la pierderea somnului, la insomnii repetate, în urma cărora omul îşi poate pierde viaţa.
Torsul – ca activitate preferată şi de spiritele malefice – este menţionat în invocaţiile către acestea şi cu ocazia donaţiilor făcute lor, donaţii constând în instrumentar consacrat torsului şi ţesutului, cu precădere în cazul personificărilor nopţii – *nociniţî*, pentru a nu provoca copiilor insomnie (Vinogradova, 283). La români, insomnia este deosebit de periculoasă mai ales pentru copiii mici; apariţia ei este semnul fără greş al unei boli sau al acţiunii farmecelor: „Dacă copilul de ţâţă al unei femei, atât ziua cât şi noaptea, nu poate defel dormi, dacă plânge şi se vaietă neîncetat, fără ca să-l doară ceva, se crede că cineva, din nebăgare de seamă sau din răutate, însă mai ales că o altă femeie, care asemenea are un copil mic, *i-a luat somnul* sau i-a trimis un fel de morb – *plânsori, plâns rău"* (Marian-1, 1995, 226-227).
În cazul insomniei, cuvântul de ordine este furatul: duşmanii fură somnul copiilor, cel mai adesa prin intermediul unui schimb forţat: „Femeia care voieşte a lua somnul se duce la o casă unde se află un copil de ţâţă şi fură o

pelincă sau un alt lucru de-al copilului aceluia sau var de sub fereastra unde ştie că doarme copilul respectiv zicând: «Eu nu iau copilul, ci somnul şi odihna lui!» Rostind cuvintele acestea, apucă obiectul furat, se duce cu dânsul acasă şi-l pune în leagănul copilului său“ (*idem,* 227). În alte cazuri, avem de-a face cu o expediere a bolii, mai bine zis, copilul suferind este trimis la cel sănătos să-şi ia necesarul de odihnă: „Femeia care voieşte să facă rău ia copilul în braţe şi trei boţurele de mămăligă, iese afară şi se întoarce către o casă încotro vede lumina la fereastră, ia pe rând câte unul din aceste trei boţuşoare de mămăligă, întinde mâna către fereastra casei cu lumină zicând aşa: «(numele copilului)! Vezi luminiţa aceea?» Tot ea răspunde: «O văd, mamă!» «Du-te acolo şi-ţi încălzeşte mânuţele şi tălpuţele, lasă-ţi strânsul şi plânsul, ia-ţi somnul şi hodina şi vin la mama, şi te culcă, şi dormi ca mielul la oaie!» După rostirea acestor cuvinte îl atinge în frunte cu boţul de mămăligă, în trei seri de-a rândul şi copilul se face bine“ (*idem*, 235).
→ *coşmar*; *rătăcire*

Î

ÎNECAT Demonizarea morţilor, în funcţie de natura accidentală, nefirească, a decesului şi de locul în care s-a produs acesta, este un motiv frecvent care explică apariţia diferitelor duhuri ce populează elementele. În alte cazuri, aceste spirite ale locului respectiv sunt îngerii căzuţi, în cazul de mai jos pedepsiţi pentru neluarea unei poziţii: „În ţinutul Luchon un număr mare de pietre sunt populate de genii, numite *incantades*. Când principiul binelui şi cel al răului se înfruntau, unele spirite nu au dorit să ia partea nimănui. După victoria sa, Dumnezeu şi îngerii lui din cer i-au aruncat pe demoni în infern, iar pentru a le pedepsi pe spiritele care au păstrat neutralitatea, le-au exilat pe pământ, unde trebuiau să se purifice prin abluţiuni dese. Aceste spirite, jumătate îngeri-jumătate şerpi, sunt incantades (...). Ele au fost văzute făcând abluţiunile şi în zonele învecinate, unde îşi spălau rufele mai albe ca zăpada şi încercau să le usuce pe stâncile munţilor“ (Sébillot, II, 153-154).

Oamenii care au murit înecaţi sunt, prin tradiţie, viitori demoni acvatici sau, în cel mai rău caz, simple ajutoare ale acestora. Pentru că şi-au luat viaţa sau şi-au pierdut viaţa înainte de vreme, sunt asimilaţi oamenilor blestemaţi, stafiilor, morţilor nelumiţi, sortiţi să bântuie în locul respectiv până la împlinirea soroculuI: „Înecaţii umblă pe la locurile cumpenii şapte ani, iar după alţii, numai până când îşi împlinesc veleaturile, anii de viaţă care le fuseseră scrişi de Dumnezeu“ (Pamfile-1, 1916, 288). Atunci când moartea lor a fost accidentală, ei sunt înfăţişaţi în activitate, fiind condamnaţi la muncă perpetuă: „O femeie trecând apa Siretului în Ropcea, noaptea, a văzut o mulţime de femei cum întindeau pânzele pe mal, altele spălând cămeşi în apă; pe un om l-a văzut spălând caii. Aşa se arată care cum s-a înecat“ (Niculiţă-Voronca, 885).

Aşa cum se întâmplă şi în cazul personajelor demonice, activizarea lor este maximă la lumina lunii, când încearcă să-şi găsească înlocuitori, pentru a accede la liniştea veşnică: „La lună nouă ies înecaţii, în ceasul în care s-au înecat, atunci au ei putere şi pe cine îl întâlnesc pe lângă apă, îl trag în apă; ca să se înece ca şi ei. Sufletul lor stă acolo în apă în vecii vecilor“ (Niculiţă-Voronca, 884).

Pentru a-şi atinge scopul, el poate lua diferite înfăţişări; şi în acest caz putem vorbi de o iluzionare a simţurilor privitorului, dacă avem în vedere principalele elemente ale povestirii surprinse în mod tradiţional: înecatul

este imaginat ca o pasăre de apă – nimic mai firesc! –; dacă nu este văzut(ă), accentul se pune pe latura sonoră a hierofaniei: zgomotele auzite noaptea în preajma apei au generat mai apoi şi imaginile care lipseau: „Înecatul fără voie umblă numai cât până la anul pe locul acela; iar cel care şi-a făcut moarte singur, umblă întotdeauna, iese pe la miezul nopţii şi se scaldă; se arată sau ca o gâscă sau ca o raţă înotând, mai ales pe lună nouă. Sau se arată ca un om şi strigă ajutor; boceşte, îşi caută pereche, să mai înece şi pe altul, şi cum s-a apropia cineva, îl trage de picioare şi-l îneacă. Mai mult celor slabi de fire li se arată“ (Niculiţă-Voronca, 885).
O credinţă românească destul de stranie îi consideră pe înecaţi copii ai Maicii Domnului. Nu este vorba însă de protecţia pe care Fecioara o acordă acestor suflete chinuite: se spune că ea este cea care le doreşte şi chiar le provoacă moartea, pentru a-şi completa armata de supuşi: „Cei înecaţi sunt ai Maicii Domnului; toţi cei înecaţi merg la Maica Domnului, ca să aibă şi ea norod pe ceea lume. Ea atunci aşa se bucură, când se îneacă cineva! Pe cei ce se îneacă ea îi trage în apă să se înece. Niciodată când treci pe la o apă să nu te rogi la Maica Domnului ca să-ţi ajute, că-i rău; dar la Sf. Neculai“ (Niculiţă-Voronca, 885-886).
→ *drac*; *duhuri ale apei*; *nix*

ÎNGER În momentul în care viziunea creştină a apariţiei îngerilor îl marchează pe povestitor, imaginea ajutoarelor divine instituite de demiurg este firească: „Eu (spuse Dumnezeu), văzând că firea omenească e mai slabă de cum o zidisem, am prins atunci a trimite şi eu de fiecare om câte un înger. Scaraoţchi nu s-a lăsat şi el mai jos şi a început a trimite şi el de fiecare suflet câte un drac“ (Dragoslav-4, 1994, 113).
Mai mult, dacă numeroase credinţe din mitologia diferitelor popoare explică apariţia duhurilor malefice prin transgresarea universului uman de către sufletele celor morţi în circumstanţe nefireşti, aşa cum şi diavolul şi-a creat ajutoare imitând actul divin, sunt cazuri în care constituirea armatei îngerilor se realizează şi pe seama sufletelor copiilor morţi botezaţi (nu nebotezaţi, ca în cazul reprezentărilor demonice): „Copiii mici care mor îndată după botez şi câteodată chiar şi cei ce n-au împlinit şapte ani, deci care se socotesc fără păcat, se prefac după moarte în îngeri“ (Pamfile-1, 1916, 22).
Fiind încă din clipa apariţiei sale un instrument al puterii divine, îngerul capătă trăsăturile unui duh protector, ataşat fiecărui om. Pentru că el guvernează numai faptele bune ale acestuia, pentru că îi orientează viaţa în sensul cel bun, fast, apare contaminarea acestui personaj cu ipostazierea norocului (norocul era descris adesea ca un strămoş protector): „Norocul e ca un înger; el umblă peste tot cu omul, dacă nu ştie cum să-l

poarte: să nu facă vreo greşeală, să nu fure, să nu blesteme pe altul, să nu huiască, căci norocul fuge de omul care strigă şi blastămă, care ocărăşte pe altul, căci omul acela se cheamă că-i cu duşmanul, cu necuratul“ (Pamfile, 1916, 49).
→ *diavol*; *noroc*

ÎNTOARCERE; ÎNTOARCERE PE DOS; RĂSTURNARE Întoarcerea sau întoarcerea pe dos este un gest magic. Pentru obţinerea farmecelor, a actelor malefice în general, trebuia să te întorci, să te dai peste cap, să-ţi întorci inelul sau orice alt obiect (fermecat). Împotriva farmecelor, a maleficiilor dracului se recomanda în mod special îmbrăcarea pe dos a cămăşii sau a ciorapilor (la francezi, germani, spanioli). În Dalmaţia se credea că alunecarea sau răsturnarea cununiei de pe capul miresei era semn că aceasta era **vrăjitoare** (Gura-2, 1994, 34). Cehii şi moravii spuneau că pentru a dormi bine noaptea, trebuia să întorci toate vasele din casă (a se vedea şi una dintre practicile magice de apărare împotriva personajelor care pedepseau torsul, rezultat al încălcării tabuurilor). La români, dacă murise cineva şi cei rămaşi în viaţă nu se puteau uita la trupul lui, se întorcea un ulcior cu susul în jos, crezând că după înfăptuirea acestui act nu vor mai avea astfel de probleme, mai ales când se punea puţină apă pe fundul vasului, apă care mai apoi trebuia băută (Gorovei, 1995, 153). De asemenea, dacă întorci, din greşeală, albia – leagănul copilului –sau dacă o sprijini de perete, acesta va muri. ~ Cel mai răspândit element, marcă a trecerii, a celeilalte lumi, este. Multe popoare cred că pe lumea cealaltă oamenii, duhurile, se îmbracă cu hainele pe dos (Oceania, popoare siberiene, indieni nord-americani; Tokarev, 1991-1992, I, 453). Tot ca o „haină“ îmbrăcată pe dos este considerat şi *cojocul* – un atribut al lumii morţilor, întâlnit la Hades, Hermes, Thanatos, Wodan (Ceaikanovici, 223). În timpul Carnavalului, un adevărat moment de ruptură, când se spune că domnesc pe pământ spiritele din cealaltă lume, când totul se petrece invers decât de obicei, mascaţii au hainele întoarse pe dos, ca semn al apartenenţei lor la transcendent (la francezi, spanioli; Pokrovskaia, 34; Serov, 1977, 57). În afară de inconvenientul practic – „când îmbraci o cămaşă pe dos umbli rău“ (Gorovei, 1995, 113) –, e de rău augur întâlnirea cu cineva care a îmbrăcat o haină pe dos (Muşlea-Bârlea, 505). De asemenea, se spune că nu este bine să poarte cineva cămaşa pe dos, căci i se-ntoarce norocul. Pentru a preîntâmpina acest lucru, „pune cămaşa jos şi calc-o în picioare“. Actul magic al îmbrăcării pe dos poate fi aplicat în domeniul meteorologiei populare: când îmbraci o haină pe dos, se strică vremea (Gorovei, 1995, 113). De cele mai multe ori îmbrăcatul hainei pe dos are o valoare apotropaică,

de protecţie a omului în faţa maleficului – **duhuri ale apei**, **ale bolilor**, **ale pădurii**, obiceiuri legate de **tors**, **strigoi**, **vrăjitoare** (români – Gorovei, 1995, 113; francezi – Sébillot, I, 184; ruşi, ucraineni, slovaci, sârbi, croaţi, lituanieni, americani – Ceaikanovici, 164-165).

ÎNTOARCERE PE DOS⟶ÎNTOARCERE

J

JOIMĂRIŢA Joimăriţa (la românii din Macedonia: *joia*) este o „femeie foarte urâtă, cu capul mare, despletită, cu dinţii mari şi rânjiţi, care îşi are locuinţa în păduri pustii. În casa ei se află numai capete de fete care n-au tors cânepa“ (Candrea, 1933-1935, I, 226). Se zice că Joia umblă în dimineaţa Joiei Patimilor în fiecare casă, şi unde „vor găsi vreo femeie torcând, atunci ele o fac de-acolo înainte de este leneşă peste tot anul“ (Gheorghiu, 74). Pedeapsa obişnuită pentru fetele leneşe, care nu au tors cânepa până la Joia mare, consta în arderea acesteia, a caierelor netoarse, iar fetei i se puneau mâinile pe jar. Această modalitate de pedeapsă poate fi o contaminare a acestei credinţe cu cea conform căreia în dimineaţa de Joia mare se aprindeau focuri, pentru ca moşii – sufletele morţilor familiei – să vină să se încălzească. De aceea şi I. Muşlea afirma: „Aşa precum în acea zi se aprind focuri la case şi la morminte şi se pune tămâie pe jar, tot aşa şi Joimăriţele poartă vase cu cărbuni aprinşi, pentru a arde degetele femeilor leneşe şi pentru a da foc la cânepa netoarsă“ (Muşlea, 228). Dar natura ignică se manifestă şi în alt fel: „Joimăriţa vine şi peste an, în fiecare săptămână, joi seara, când iese din munţi sub înfăţişarea unei flăcări“ (Pamfile-1, 1916, 106), apoi intră pe horn în case. Contaminările cu alte personaje mitologice sunt frecvente: ea este uneori „înaltă cât un arbore şi groasă cât o bute“ (= **Muma pădurii**; Bârlea, 451), îmbrăcată în negru, foarte zdrenţăroasă, uneori apărând ca o negură, bivol, câine (=**noaptea**; *idem*). În alte părţi se spune despre ea că urmăreşte „să pocească femeile şi cu alt prilej, cum ar fi vara, la muncă, pe câmp“ (Pamfile-1, 1916, 108). Reţeta este unică: nepoftita este scoasă afară din casă cu strigătul: „Ard casele din Dealul Galileului“ (unde este localizată casa acestui personaj). Aceasta iese din casă. Este momentul mult aşteptat: femeia încuie uşa, închide ferestrele, întoarce toate obiectele cu susul în jos. Este uitat opaiţul sau un ciob de oală, care, la cuvintele Joimăriţei etc. se repede să-i deschidă. Femeia prinde de veste şi apucă să-l spargă sau să-l întoarcă, reuşind astfel să scape de pedeapsă. Este interesant faptul că toate legendele referitoare la aceste personaje presupun acţiunea lor asupra unei singure femei, aşa cum am menţionat. Explicaţia poate fi găsită, probabil, tot în existenţa ritualului iniţiatic, femeia, fata respectivă aflându-se în perioada obligatorie de recluziune, singurul sprijin putând veni, atunci când „eleva“ nu era destul de silitoare, doar din partea unui iniţiat, *i.e.* naşa.

Treptat, interdicţiile au cuprins şi alte activităţi, ocupaţii feminine şi masculine: „Aşa păţesc şi flăcăii şi gospodarii pe care-i apucă Joi-mari cu gunoiul prin curte; dă Joimăriţa foc gunoiului şi le bagă mâinile în spuză. Frige şi mâinile celor care au gardurile nefăcute ori rupte în vreo parte“ (Pamfile-1, 1916, 105).
Aşa cum am văzut, acţiunea, cadrul general, măsurile de protecţie – totul se repetă până la identitate, singura variabilă fiind numele personajului. Tocmai din această cauză considerăm ca definitorie funcţia, acţiunea caracteristică a acestuia, şi nu denumirea. Şi la români există referiri la Joimăriţe ca la nişte controloare ale torsului, ele fiind, în unele regiuni, doar „nişte femei vrednice, care umblă din casă în casă, mai ales unde sunt fete mari, să vadă dacă s-a tors toată cânepa avută“ (Fochi, 182-186).
Chestionarul lui Nicolae Densuşianu înregistrează informaţii referitoare la existenţa unui colind cu Joimăriţa, care are ca reper temporal Joia mare: „Acum se face şi colinda cu Joimăriţa: se întrunesc în ceată mai mulţi feciori, îl maschează pe unul şi-l îmbracă zdrenţăros, iar ceilalţi cu clopotele şi alte lucruri sunătoare pleacă din casă în casă cu mascatul înainte, care rosteşte următoarele cuvinte: «Câlţii, câlţii,/ Tors-ai câlţii?/ Două ouă-ncondeiete/ La (se spune numele) pe părete.» / Dacă gazda le dă ouă, ei urează astfel: «Să-ţi trăiască găinile,/ Să se răsească ca furnicile!“/ iar de nu le dă, zice:/ Să moară găinile,/ Să se răsească uleţii (găile)»“ (*idem*).
Alte echipe chiar exercitau funcţiile punitive: „Trei flăcăi schimbaţi în haine umblau în acea zi pe la ferestrele caselor unde ştiau că sunt fete mari. Ei aveau câte o căldare în cap, un cioc cu foc şi verigele de la coş, cu care speriau pe fete astfel: „Câlţii, câlţii,/ Tors-ai câlţii?/ Două ouă-ncondeiete/ Puse bine pe perete./ Dacă n-aţi tors,/ Să viu să vă pârlesc“ (idem).
→ *tors*

K

KALLIKANTZAROI Copiii născuţi în ziua de **Crăciun** (iniţial era vorba de perioada cuprinsă între ajunul Crăciunului şi ultima zi a anului) sunt predestinaţi să devină kallikantzaroi: fiinţe aproape animalice, predispuse la crize periodice de furie, coincizând exact cu ultima săptămână din decembrie, în timpul căreia aleargă cu părul zbârlit de colo-colo, fără să-şi găsească liniştea. Imediat ce văd pe cineva îi sar în spate, îl doboară la pământ şi-l zgîrie cu unghiile (înconvoiate şi foarte lungi, întrucât nu şi le taie niciodată) pe faţă şi pe piept, întrebându-l: „Câlţi sau plumb"? Dacă victima răspunde „Câlţi", este lăsată în pace; dacă răspunde „Plumb", este maltratată până rămâne la pământ, pe jumătate moartă. Pentru a se evita ca un copil să devină kallikantzaros, el este atârnat deasupra focului, ţinut de călcâie, astfel încât să i se pârlească tălpile. Copilul urlă şi plânge din cauza arsurii (imediat după aceea trebuie uns cu puţin ulei), dar oamenii cred că unghiile sunt în aceest chip scurtate, viitorul kallikantzaros fiind făcut inofensiv.
În folclorul grecesc, kallikantzaroi sunt fiinţe monstruoase, negre şi păroase, când gigantice, când foarte mici de înălţime, înzestrate de obicei cu anumite părţi animale: urechi de măgar, copite de capră, cozi de cal. Adeseori sunt orbi sau şchiopi, aproape întotdeauna sunt masculi înzestraţi cu organe sexuale enorme. Apar în perioada celor douăsprezece zile dintre Crăciun şi Bobotează, după ce au stat sub pământ tot anul, ocupaţi să roadă copacul ce sprijină lumea; dar nu reuşesc niciodată să ducă la bun sfârşit treaba. Rătăcesc fără ţintă, înspăimântând oamenii; intră prin case şi fură mâncarea sau uneori, urinează pe ea; hoinăresc prin sate conduşi de un şef şchiop, „marele kallikantzaros", călărind pe cocoşi sau pe mânji. Este binecunoscută însuşirea lor de a se transforma în orice fel de animale (Ginzburg, 1976, 176-177).
→ *karakongiolî*; *koliada*

KARAKONGIOLÎ; KARAKONGIULÎ Karakongiolî, karakongiulî (la bulgari, macedoneni, sârbi) sunt fiinţe demonice – **duhuri ale apei** sau **ale nopţii** – alteori privite ca personificări ale **Crăciunului** – ies din apă, din peşteri în perioada cuprinsă de la Crăciun până la Bobotează –, apar după miezul nopţii, atacându-i pe oameni, călărindu-i până la cântatul cocoşilor. După multe opinii, cei mai des

călăriţi sunt beţivii, care nu de puţine ori sunt împinşi în apă, aruncaţi de pe mal sau înecaţi (*Mifologiceskij slovar'*, 273).
La slavii de sud, în perioada sărbătorilor de iarnă, se sistau, de asemenea, torsul şi ţesutul. Femeile care nu respectau aceste interdicţii erau pedepsite de **karakongiulî** – arătări pe jumătate oameni-jumătate animale. La sârbi, bulgari, români, în ziua Sf. Toader, mai precis în săptămâna consacrată acestuia, îşi făceau apariţia nişte cai invizibili, şchiopi, care îi atacau pe toţi cei care lucraseră în acea săptămână (Tolstoi, 1990, 103-105).
Reprezentări asemănătoare se întâlnesc şi la ruşi – *şulikunî, korociunî*. Aceşti demoni sezonieri îşi fac apariţia tot în perioada cuprinsă între Crăciun şi Bobotează, când se ascund din nou în apă (a se vedea, în acest sens, credinţele opuse – evident, de sorginte creştină: „de Bobotează se curăţă apele de draci. Toţi ies din apă, ca să nu fie botezaţi. În noaptea de Bobotează lupii stau la pândă pe gheaţă şi-i prind pe draci, de-i mănâncă"; Muşlea-Bârlea, 343). Ei aleargă noaptea prin sat, cu cărbuni aprinşi pe o tigaie încinsă sau cu nişte cârlige înroşite în mână, cu care-i pot apuca şi agresa pe oameni; ca şi la slavii de sud, pot apărea călare, în sănii etc. Dimensiunile lor sunt reduse (pitici, nu mai mari de o palmă), dar posedă, pe lângă înălţime, şi alte atribute demonice: copite de cal, cap ascuţit, scuipă flăcări. În timpul când îşi fac simţită prezenţa pe pământ, în perioada sărbătorilor de iarnă, se strâng la răspântii, lângă copcile de gheaţă sau în pădure – şi pândesc momentul pentru a-i ataca pe oameni. Încă un amănunt interesant, care-i apropie de personajele specifice româneşti: li se aduc ofrande constând în caiere şi fuse; de asemenea, fură caierele torcătoarelor leneşe, fură toate obiectele de inventar casnic circumscrise torsului şi ţesutului, care au fost lăsate în casă fără binecuvântare etc. (*Mifologiceskij slovar'*, 609).
→ *ajun*; *Joimăriţa*; *kalikanzaroi*; *sântoaderi*; *tors*; *ţesut*

KARAKONGIULÎ⟶KARAKONGIOLÎ

KIKIMORA Un personaj enigmatic, asemănător vechilor zeităţi ale destinului, este kikimora (*susediha*). Ea este, la ruşi, un subtip al duhului casei, având puternice caracteristici oraculare. Spre deosebire de **ursitoare**, ea apare atunci când prevesteşte un necaz, o nenorocire, nefiind legată de prezenţa nou-născutului. Seamănă mai mult cu ultima dintre **parce**, aceea care taie firul vieţii: „Cine o vede stând în casă, noaptea, cu furca în mână, e semn că va muri cineva" (Şumov-Prejenţeva, nr. 218, 122).
Aşa cum se întâmplă şi în cazul duhului casei, **domovoi**, kikimora poate lua înfăţişarea unei persoane din casă, de regulă în vârstă (este, de fapt, şi ea, personificarea strămoşilor morţi): „Când stăteam eu la soacră-mea, ea

tot timpul torcea. M-am trezit eu noaptea şi – ce să văd? – stătea bătrâna pe întuneric, la lumina lunii şi torcea, nu putea să doarmă, probabil. Dimineaţa i-am zis: «Ia zi, ai tors mult aseară?» «Dar n-am tors nimic, nu m-am trezit deloc.» Susediha luase chipul ei! Era la fel ca ea“ (Şumov-Prejenţeva, nr. 69, 40).
Ca un adevărat duh al morţilor, Kikimora, când se instalează în casă, trăieşte după **sobă** (vatra) şi în toate nopţile îi tulbură pe locatari cu zgomote insuportabile. Ocupaţia ei preferată este torsul şi ţesutul. În nopţile liniştite se aude clar cum toarce, răsuceşte fire şi ţese pânză. Conform credinţelor ruseşti, copiii blestemaţi de părinţi sau morţi nebotezaţi sunt răpiţi de demoni şi transformaţi în kikimore (*idem*, nr. 201, 105).
→ *duhuri ale casei*; *cânepă*; *mokoş*

KOBOLD; POLTERGEIST La germani, **duhurile casei** poartă numele de kobold. Acestea sunt reprezentate asemenea unor pitici cu păr, barbă şi căciuliţă roşie (cu toate că pot fi adesea invizibili pentru om). În pofida dimensiunilor reduse, se crede că dispun de o forţă fizică extraordinară. Asemenea **elfilor**, sunt pasionaţi de muzică şi dans, posedă comori uriaşe şi accesorii fabuloase (încălţăminte cu ajutorul căreia zboară ca gândul, piese vestimentare care îi fac nevăzuţi etc.). Kobolzii îşi fac simţită prezenţa în locuinţele oamenilor, de regulă în preajma vetrei, a sobei sau în afara ei, în curte (în grajduri, hambare, piviniţe etc.), de unde dau de ştire prin ciocănituri în pereţi, uşi, prin strigăte şi alte zgomote nocturne nedefinite. În general sunt binevoitori faţă de oameni, pe care îi ajută în situaţii variate, mai ales în bucătărie, la menaj; foarte des sunt descrişi în preajma animalelor domestice, mai ales a cailor, pentru care au o slăbiciune deosebită (pe care îi piaptănă, le împletesc coamele, îi adapă sau aduc toate furajele în faţa calului lor preferat). În această ipostază, de spirit tutelar al animalelor domestice, dar şi de spirit protector al locuinţei respective, koboldul poate fi văzut furând fân din curţile vecinilor, pe care îl duce animalelor favorite.
Pentru că, în general, acţionează ca adevăraţi protectori ai gospodăriei (pe care o feresc şi de incendii, spun germanii), oamenii lasă noaptea mâncare pentru ei în vase speciale (ofrandele pot fi aduse săptămânal sau măcar la marile sărbători; Afanasiev, 1868, 78-80).
→ *cocoş*

KOLIADA La ruşi, Koliada era personificarea ajunului Crăciunului, o femeie despletită, care mergea prin case cu o balanţă în mână şi cântărea cât s-a tors. Pe fetele leneşe le bătea cu acest instrument. Mai târziu, în unele localităţi, a apărut obiceiul de a se deghiza – o femeie şi un bărbat –

pentru a putea face nestingheriţi acest control asupra torsului, tot în ajunul Crăciunului. Femeia se înarma cu o nuia, bărbatul cu un cântar, şi astfel dădeau ocol satului. Fetele şi femeile erau interogate în legătură cu cantitatea de tort obţinută, care era cântărită pe loc. Bărbaţilor li se cerea să arate câte opinci au făcut. Pedeapsa era, invariabil, aceeaşi: gâdilatul. La bieloruşi, Koliada îşi făcea apariţia pe un cal (chiar doi sau trei, în funcţie de câte zile mai erau până la Crăciun) şi le pedepsea pe femeile care nu terminaseră de tors. După Bobotează, se organiza izgonirea rituală a duhului, marcându-se astfel sfârşitul perioadei restricţiilor. Pe lângă Koliada, în fiecare zi de vineri se activizau tabuurile pentru ca fetele să nu se trezească cu **Sf. Vineri**, care le înţepa cu furcile.
→ *ajun*; *tors*

L

LAUME La lituanieni, laume este personajul aflat în strânsă legătură cu interdicţiile privitoare la **tors**. Joia este timpul activităţii laumei, când aceasta venea (sub pretextul că dorea să o ajute pe victimă) să fure firele toarse şi să le pedepsească pe femeile care torceau atunci (Gura, 127-128; Miloradovici-1, 376). Duhurile mai sunt de temut şi pentru că, asemenea multor spirite malefice, răpesc copiii, lăsând în loc propriile progenituri (Afanasiev, 1869, 307-308). Laumes sau *deives* sunt mai mult **duhuri ale apei** sau **ale pădurii**, unde şi locuiesc. Timpul consacrat lor este joi seara şi de aceea nu agreează activităţile făcute de oameni în aceste momente. Demonismul acestor personaje este puternic conturat, astfel că trăsăturile pozitive se îmbină cu cele de forţe potrivnice omului.
Asemenea duhurilor casei, **domovoi** şi **kikimora**, la ruşi, laumes îi chinuie în somn pe oameni, se aşază pe pieptul lor sufocându-i. Joi seara apar în casă, şi acolo unde găsesc o furcă, se apucă să toarcă până la **cântatul cocoşilor**, iar la plecare iau firele cu ele. Le place şi să ţeasă, dar despre ele se spune că nu ştiu nici să înceapă, nici să încheie lucrul (comportament care atestă viaţa lor în afara socialului), fiind, în schimb, caracterizate de o viteză deosebită în performarea acestei activităţi. Acest lucru ne îndreptăţeşte să credem că sunt doar atrase de aceste ocupaţii, revendicându-şi controlul asupra lor nu în calitate de iniţiate sau iniţiatoare, ci de patroane de rangul al doilea. Tot în serile de joi ele îşi spală rufele, zgomotul făcut de bătătoarele lor auzindu-se până departe. Ele mai sunt cunoscute ca protectoare ale naşterilor, ajutându-le pe mame şi având grijă de nou-născuţi, pe care îi spală şi îi leagănă. Contrariile se conturează şi în privinţa înfăţişării, ele putând fi tinere frumoase sau bătrâne rele şi hidoase (Afanasiev, 1869, 331-333).

LEŞII Considerat fie ca o ipostaziere a cultului vegetaţiei, fie ca un adevărat stăpân, patron al pădurii, al animalelor şi păsărilor din acest areal, duhul rus al pădurii este văzut adesea alungând turme de animale, considerate a fi proprietatea lui, în locuri favorabile păşunatului, protejând vânatul etc. Descrierile obişnuite îl înfăţişează, ca şi în cazul altor duhuri specifice mitologiei slave, drept un bătrân cu părul şi barba albă, adesea păros. Povestirile în care sunt narate întâlnirile cu demonul pun în general accent pe latura dinamică a acestuia: „Se auzea cum mergea cineva, cum şuiera. Când, am văzut mai întâi un câine negru, apoi pe cineva îmbrăcat în alb,

care se uita, se uita la noi, apoi acesta a început să râdă în hohote“ (Pomeranţeva, 1975, 36). Întâlnirea se soldează, ca regulă generală, cu pierderea drumului: martorii constată cu stupoare că s-au învârtit în cerc şi cu greu reuşesc să se concentreze şi să iasă în drumul bun.
Un alt motiv cunoscut este cel al agăţării duhului de carul sau de sania călătorilor: având înfăţişarea unui bătrân, îi roagă pe drumeţi să-l ia în căruţă; din cauza poverii incredibil de grele caii se opresc, nici un fel de efort al surugiului neputându-i urni din loc. Abia când acesta, disperat, rosteşte formula sacramentală (care poate alterna cu înjurătura): „Ce-i asta, Doamne?!“, arătarea dispare şi caii o rup la fugă nebuneşte.
Ca şi în cazul spiritului pădurii la români, şi el poate fi pus în legătură cu motivul răpirii copiilor; în cazul lui dominantă este nu atât schimbarea acestora, cât, mai ales, protecţia pe care o oferă copiilor blestemaţi de părinţi: în clipa în care sunt afurisiţi, copiii sunt imediat transportaţi în pădure, la locuinţa duhului, de unde adesea se înapoiază la epuizarea sorocului (Pomeranţeva, 1975, 39).
→ *duhuri ale pădurii*

LOC NECURAT În categoria spaţiului malefic includem şi aşa-numitele locuri necurate, locuri în care se face frecvent simţită prezenţa supranaturalului malefic, mai ales în urma contaminării spaţiului respectiv, a contagiunii. În mitologia română, „loc rău nu e, aşa, oriunde. E loc rău din iele, e loc rău din păcate grele sau din farmece“ (Bernea, 26), locul unde au jucat ielele**,** unde s-a ridicat volbura, unde s-a produs un vârtej de praf, unde a fost îngropat un mort necurat. Tot loc necurat este şi intersecţia a două drumuri: „Să nu se scalde cineva unde se întâlnesc două ape, căci e rău de moarte“ (Ioneanu, 79). Locuri necurate sunt şi cele de graniţă, acolo unde supranaturalul poate trece uşor în lumea umanului: locuri de hotar, răspântii, locul unde întoarce plugul când se ară câmpul, copaci bătrâni, locul de sub acoperiş, lângă casă. Credinţele ucrainene definesc locul necurat ca fiind acela în care **diavolii** aruncaţi din cer au murit, lovindu-se de pământ. Dar loc rău este pentru oameni şi cel în care locuieşte un duh rău (**ielele**, **boală** etc.).
„Piatra o trimite Dumnezeu, ca pedeapsă, peste locuri unde a fost ucis un om, şi şi-a făcut singur seama“ (Papadima, 25). În strânsă legătură cu această credinţă românii spun: „Când o fată prăpădeşte un copil şi-l îngroapă, pe locul acela musai să se facă piatră. Ea sfarmă pământul ca să descopere ce s-a făcut“ (*idem*, 94). Prezenţa locului marcat negativ se poate constata, de multe ori, prin capacitatea lui de influenţare a spaţiului înconjurător, mergând până la perturbarea acţiunilor persoanelor care veneau în contiguitate cu el: „Dacă treci prin pădure şi calci pe locul unde s-a împuşcat

cineva, duhul cel necurat care a făcut şotia acolo îţi ia minţile şi rătăceşti, ca să te bagi în vreo baltă, ca să fii al lui“ (*idem*, 123). Tot românii spun: „Femeia care trăieşte în fărădelege, pe unde calcă, pământul arde sub picioarele ei. Pe câmp să n-o trimiţi la lucrat, la prăşit, căci nu va fi nimica în urma ei, totul se tulbură şi nu-i cu spor“ *(idem).*
→ *graniţă*; *grindină*; *hotar*; *răspântie*

LUAREA LAPTELUI Actul magic de luare a laptelui se poate reduce, în ultimă instanţă, la unul de *luare a manei*, a încărcăturii sacre ce se află în toate elementele din natură. Practica este cu atât mai uşor de explicat, cu cât ea se realizează cu precădere în momentele de ruptură temporală, în care se desfăşoară întâlnirile rituale ale forţelor demonice. Acestea, după desfăşurarea luptelor magice (să nu uităm că unele dintre aceste încleştări erau consacrate tocmai fertilităţii), erau într-adevăr slăbite şi, prin urmare, încercau să-şi recapete energiile consumate prin intermediul manei vitelor, a recoltelor etc. (pentru a ilustra energiile faste conţinute de lapte, amintim şi apetenţa pentru acest aliment a **şarpelui casei** sau a **şopârlei**, în ipostaza sa de strămoş protector; mai mult, libaţiile antice făcute pentru pomenirea morţilor se bazau în cea mai mare parte pe utilizarea laptelui).
Practicile magice realizate cu această ocazie sunt circumscrise celor două acte fundamentale – de luare a manei şi de protecţie a animalului, de întoarcere a laptelui furat: a) practici apotropaice prin care se împiedică luarea manei; b) practici de sporire a manei; c) luarea manei de către vrăjitoare; d) practici contraofensive de aducere a manei. ~ **a)** Practici magice a p o t r o p a i c e Primul tip de practici apotropaice viza protecţia nou-născutului, deosebit de sensibil, căruia îi puteau face rău nu numai vrăjitoarele, ci şi oamenii obişnuiţi, prin forţa privirii (**deochiul**). Pentru a „fixa“ starea iniţială, de sănătate, a viţelului, care se dorea păstrată pe toată durata vieţii lui, se executau practici magice de „îngheţare“, de oprire în loc a condiţiilor prielnice, a atmosferei securizate din acele momente: „Când fată mai întâi o vacă şi face o viţea, ca să nu-i ia nimeni mana, să o treci prin toarta unei căldări de aramă, să baţi un cui în pământ unde i-a picat capul, să treacă doi copii peste ea, să o dai de trei ori peste cap trecând-o pe sub vacă“ (Pavelescu, 1944, 39).
Pe lângă magia **trecerii**, a traversărilor complexe, practicile apotropaice mai prevedeau şi ocoluri rituale, contagiunea cu zone sacre etc.: „Alţii iau viţelul pe după cap şi, dezbrăcaţi în pielea goală, ocolesc cu el de trei ori grajdul, apoi îl pun pe locul de unde l-au luat şi fac trei mătănii, sau îl iau în braţe şi-l dau cu capul de horn“ (*idem*). Alteori, actul magic era o adevărată vrajă, în care abundau elementele demonice, dar al cărei element central era formula imposibilului: într-o formă plastică se „menea“ ca vrăjitoarea

să nu poată ajunge niciodată în preajma animalului, fiind ţinută la distanţă atât de obiectele respective, cât şi de forţa cuvintelor magice: „Alţii o pun într-o oală cu câte trei sau nouă boabe de piper, grăunţe de păpuşoi, de grâu, de usturoi sau din toate seminţele, cu tămâie, un ac, un ou de puică neagră ouat mai întâi etc. – unii pun numai pâine şi sare – şi le îngroapă în grajd, în locul unde a fătat vaca sau la hotar, spunând cuvintele: «Când se vor lua acestea de aici şi se va face dugheană sau târg cu ele, atunci să se ia mana de la vacă»“ (*idem*, 40). Uneori, formula imposibilului era întărită de menţionarea unei sarcini imposibile, pe care trebuia s-o rezolve vrăjitoarea dacă ar fi vrut vreodată să fure laptele: „Cu primul lapte se spală vaca pe tot corpul de la cap spre coadă, zicând: «Când ţi-a număra cineva toate firele de păr, atunci să-ţi ia mana»“ (Pavelescu, 1944, 42). În funcţie de credinţele populare, laptele vitelor putea fi luat prin o sumedenie de procedee. În cazul în care vrăjitoarea trebuia să se apropie de animal pentru a-şi pune în practică maleficiile, esenţială era blocarea drumului acesteia, ridicarea unor bariere variate, pentru a-i stăvili accesul: „În unele părţi ale Munteniei şi Moldovei, românii care au vite, cu deosebire însă flăcăii şi băieţii, cântă din gură, buciumă din bucium sau fac zgomot cu ţeava de la cazan, anume ca strigoaicele şi vrăjitoarele să nu se poată apropia de vaci şi de oi, a vrăji şi a lua laptele. Şi se zice că numai până unde ajunge şi se aude vocea lor, şi cu deosebire sunetul buciumului, până acolo ajung şi strigoaicele şi vrăjitoarele cu vrăjile lor“ (Candrea, 1928, 104; a se vedea şi zgomotul făcut în timpul **eclipselor**, pentru a împiedica propagarea maleficiilor trimise pe calea cuvântului). ~ Practici magice de sporire a manei Fac parte din categoria actelor de propiţiere, prin care se doreşte, pe lângă punerea la adăpost a forţelor faste ale elementului, augmentarea acestora: „Alţii mulg primul lapte printr-o ţevie de soc, prin patru ţevii de ulm sau printr-o piatră găurită de la natură, din care se crede că a băut curcubeul“. De asemenea, se spune că „apa de unde bea curcubeul are mare priinţă roadelor câmpului. Dacă se udă bucatele la o secetă cu astfel de apă, bucatele cresc minunat“ (Pavelescu, 1944, 41). ~ Practici magice de luare a manei 1) Practici magice realizate *prin contact nemijlocit* cu animalul, în imediata apropiere a acestuia: „Unele vrăjitoare mulg direct lapte pe care îl întrebuinţează în anumite vrăji şi atunci vaca respectivă pierde mana, adică laptele sau se împuţinează sau devine subţire şi albastru“ (Pavelescu, 1945, 67). În alte cazuri, era suficient ca vrăjitoarea să posede un obiect, un element care a fost cândva în contact cu animalul, prin intermediul căruia putea să acţioneze asupra lui: „Altele iau numai păr de pe şoldurile sau de pe ugerul vacii“ (*idem*, 67; să nu uităm că **părul** avea o semnificaţie aparte, în el concentrându-se de fapt întreaga putere a

posesorului). Chiar dacă vrăjitoarea se afla în preajma animalului, prezenţa ei nu era suficientă pentru ca actul magic să reuşească, drept pentru care apela la un farmec în care solicita sprijinul demonului în slujba căruia se afla: „Alte vrăjitoare ating numai ugerul vacii cu o nuia de alun sau cu un săculeţ, zicând: «Eu dau cu săculeţul, dracul dă cu băţul, eu trag la mine laptele ce vine şi cel ce rămâne tot la mine vine, căci aşa doresc şi aşa voiesc toţi stăpânii de sus şi de jos. Rămâi cu bine, că laptele după mine vine şi-n ţâţele la vaca mea, după dorinţa mea se va împrăştia. După aceasta se întoarce acasă fără să o vadă cineva şi se apucă de muls»“ (Pavelescu, 1944, 60). 2) Practici magice realizate *de la distanţă*. În acest caz, vrăjitoarea nu este obligată să se afle în preajma animalului în clipa luării laptelui. În funcţie de tipul lor, aceste practici pot fi disjunse, după cum urmează: prin contact (deşi vrăjitoarea nu se află fizic lângă animal în timpul actului magic, este necesară prezenţa unor elemente/obiecte magice care îndeplinesc rolul de agenţi demonici): „Vrăjitoarea ia o bucată de pâine şi o pune sub pragul porţii sau al grajdului. Omul când scoate vaca afară nu bagă de seamă şi vaca mănâncă pâinea şi astfel pierde laptele“ (Pavelescu, 1945, 67-68). Fermecătoarea nu stabileşte un contact cu animalul propriu-zis, ci cu gospodăria în care se află (în acest caz, pierderea este mai degrabă a familiei, decât a vitei); distanţa se măreşte, dar contactul este şi de data aceasta indispensabil, după cum indispensabilă este, o dată cu creşterea distanţei, şi formula verbală: „Alte vrăjitoare se duc noaptea prin sat, în special la sărbători şi bat cu un băţ în poarta de la vacile căruia vreau să ieie mana spunând să vie laptele, dar numai câte un pic de la fiecare, căci altfel plesneşte vaca ei“ (*idem*, 67). Exemplificăm creşterea treptată a distanţei ce o separă pe vrăjitoare de animalul vizat, prin intermediul unei credinţe ce sistematizează posibilităţile pe care le are fermecătoarea pentru a-şi atinge scopul: „Dacă nu poate intra în ocolul vacilor, e de-ajuns ca vrăjitoarea să ia o trestie lungă şi să atingă prin gard ugerul vacii sau să ia nuiele din gard şi să le descânte, ori numai să atingă stâlpul porţii. Altele iau din bălegărul vacilor de pe uliţă şi-l amestecă în sarea vacilor; sau iau din urma vacilor pământ, surcele, paie şi alte obiecte peste care a călcat o vacă cu lapte. Altele întorc numai pietrele pe unde trec vacile cu lapte“ (Pavelescu, 1944, 60). În absenţa contactului (sau, dacă putem spune aşa, contactul se realizează, dar pe calea aerului, fiind activizat fluidul energetic al animalului vizat; de asemenea, contactul este necesar în partea finală a vrăjii, când se realizează transferul propriu-zis la animalul dorit): „Strigoaiele, când vreau să ia mana de la vite, iau un băţ de sânger şi se duc cu el la câmp, unde pasc vacile, sau chiar în grajd şi făcând cu băţul semn către vacile bune de lapte, zic: «De aici puţin, de aici mai mult, de aici tot!». Şi apoi fac cu cuţitul pe băţ atâtea semne de la câte vaci au luat

laptele. Merg după aceea acasă, îţi despletesc chicele şi înconjoară de nouă ori vaca căreia vor să-i dea laptele furat de la celelalte, rostind următoarele cuvinte: «Nu înconjur cu băţul acesta vaca, ci mana de la vacile însemnate pe răvaşul meu! Să vină laptele de la vaca aceasta, să fugă laptele de la ele, precum fug oile de lup şi găinile de uliu.» În timp ce rosteşte aceste cuvinte, atinge cu băţul vaca pe spinare. După ce şi-a executat vraja de nouă ori, vrăjitoarea înconjoară de trei ori casa şi fântâna din curte cu băţul de sânger în mână"(Pavelescu, 1945, 67). ~ Practici magice de aducere/ întoarcere a manei Foarte interesante sunt şi procedeele prin care poate fi întoarsă mana la animalul care a suferit pierderea. 1) În unele cazuri, acest lucru se realizează prin *aducerea* vrăjitoarei, pentru ca aceasta să dezlege animalul, să-l elibereze de farmecul făcut (numai din prezentarea succintă a vrăjilor de mai sus se poate vedea că acestea erau atât de diferite, încât cu greu putea fi nimerită cea care s-a folosit într-o situaţie dată). Aşa că vrăjitoarea ce a luat mana de la vacă trebuia să fie silită să vină acasă la persoana respectivă, să-şi mărturisească fapta şi să-şi ceară iertare: „Pentru aceasta se ia urină de la «jurincă» şi se fierbe într-o oală nouă cu capac tot nou. Iar vasele din casă toate trebuie întoarse cu gura în jos. În timp ce oala fierbe la foc, vine femeia care a luat mana şi cere puţină apă că moare de sete. Dacă nu-i dai, plesneşte, căci pe ea o fierbi în oală. Şi atunci e silită să mărturisească şi să promită că nu va mai lua mana de la vacile nimănui" (Pavelescu, 1945, 68). 2) Practicile magice de tipul *întoarcerii* se bazau pe anihilarea vrăjii, prin repetarea în sens invers a actului magic performat de vrăjitoare. Ele se puteau realiza individual, de fiecare gospodină, dacă era pricepută şi ştia sau, pentru o mai bună reuşită, era nevoie să apeleze la o descântătoare. Femeia se duce şi ia apă de la trei izvoare, care nu seacă niciodată şi se duce cu ea la o descântătoare specială care se pricepe la „adusul laptelui" sau chiar descântătoarea merge în acest scop la râu, „aducând cu sine şi urma vacii căreia i s-a luat mana. Aici aplecându-se asupra apei zice: «Mario, Maică Sfântă, Tu-mi ajută! Că nu întorc urma vacii aci, la râul acesta, ci întorc laptele ei de unde e dus, să nu aibă putere a sta acolo, precum nu are putere apa Iordanului a sta pe loc şi nici râul acesta. Laptele dus să vie îndărăt şi (se spune numele animalului) să fie lăptoasă precum a fost!» După aceste cuvinte aruncă urma vacii în râu şi vine acasă" (Pavelescu, 1945, 69). Pe lângă manipularea urmei, contrafarmecele se puteau realiza prin utilizarea instrumentarului domestic specializat, prin intermediul căruia putea comunica direct cu vrăjitoarea: „Se ia duminică dimineaţă, când toacă popa la biserică, o oală de lapte şi o torni în strecurătoare. Ieşi în prag cu trei vergi de alun şi trei fire de urzică şi baţi strecurătoarea zicând: «Nu bat strecurătoarea, ci bat pe acela care mi-a luat mana de la vacă, să-l urzice la inimă, să vie laptele înapoi la vacă»" (Pavelescu, 1944, 68). Alteori această practică nu făcea

decât să arunce lumină asupra vinovatului, prin indicarea drumului pe care l-a luat laptele: „În ziua de Sf. Gheorghe, până nu răsare soarele, rupi trei crenguţe de vişin şi le pui sub streaşină. Când cineva ţi-a luat mana te duci cu ele la vacă şi dai de trei ori cu ele prin doniţă: «Nu bat doniţa, ci bat vacile la care e mana vacii mele“. Vitele la care-i mana dusă încep a răgi şi a se uita spre casa ta»“ (*idem*, 69).
În sfârşit, o ultimă practică magică pe care o descriem este cea în care avem de-a face cu un act complex. Pe lângă deschiderea unui canal de comunicaţie cu animalul străin sau cu fermecătorul, contrafarmecul are ca scop şi apărarea pe viitor a animalului în cauză, căruia nu-i vor mai putea fura laptele (prezenţa formulei imposibilului şi a elementelor magice). „Se iau trei mlădiţe de răchită, nouă fire de piper negru, o mână de păsat nefăcut, trei căţei de usturoi, trei fire de tămâie şi un ou de puică şi le pun în vasul cu sarea vitelor. Cu acestea se duc într-o joi sau sâmbătă înainte de răsăritul soarelui într-o pădure şi le descântă: «Joiană, cine a venit şi ţi-a luat mana, îi trimit usturoi, păsat pipărat şi tămâiat, îi trimit nouăzeci şi nouă de fire de păsat să-ţi aducă mana azi pe înserat. Cum n-a putea nimeni scoate răchita mare din cărare, aşa să nu mai poată să-ţi ieie nimeni, fără mine, mana prin mulsoare.» Tărâţele se dau în trei dimineţi la vacă, mlădiţele se dau la terminarea descântecului. Când dau tărâţele zic: «Cum tragi tu la tărâţe, aşa să tragă mana înapoi la tine.» Celelalte lucruri descântate se pun într-o oală nouă şi se îngroapă în locul unde a fătat vaca primul viţel“ (Pavelescu, 1944, 70-71).
→ *alun*; *descântătoare*; *farmece*; *întoarcere*; *mană*; *rouă*; *urmă*

LUAREA MANEI⟶MANĂ

LUMEA CEALALTĂ „Celălalt tărâm nu e iad; e tot o lume, o altă lume, da nu ca a noastră. Celălalt tărâm e undeva în adânc, nu ştie nime unde. E aşa, o lume deosebită, o lume a duhurilor rele“ (Bernea, 83).
De cele mai multe ori nu este foarte clară distincţia făcută între lumea de dincolo, lumea morţilor, şi lumea sacrului, lumea populată de fiinţe supranaturale vii (pentru că, la rândul lor, ele pot fi constituite, aşa cum multe sisteme mitologice ne-o arată, chiar din morţi demonologizaţi, în virtutea credinţelor animiste despre viaţă şi suflet). În *Dicţionarul de simboluri,* J. Chevalier şi A. Gheerbrant încearcă totuşi o distincţie: „Lumea de dincolo este domeniul misterios unde se duc toţi muritorii după moarte. Diferă de lumea cealaltă, care nu este o lume de dincolo, ci una care stă alături de a noastră sau adeseori o dedublează, în sensul că aceia care locuiesc în ea pot intra sau ieşi de acolo liber. Pot chiar să-i invite pe muritori

acolo, în vreme ce din lumea de dincolo nu se înapoiază nimeni (...). Prin definiţie, lumea cealaltă aparţine zeilor, în opoziţie cu lumea oamenilor care trăiesc pe pământ, aceştia din urmă ducându-se în lumea de dincolo“(Chevalier-Gheerbrant, II, 236).
Cum contiguitatea este principiul fundamental pe care se bazează întreaga gândire magică, este şi firesc ca reprezentările celeilalte lumi s-o plaseze undeva în imediata noastră apropiere. Printre miturile americane există un subiect care narează întâmplările unui om plecat să-şi caute soţia care murise. El nimereşte într-o pădure şi descoperă că se află în împărăţia morţilor (să nu uităm reprezentările antice: cele mai multe dintre intrările în lumea subpământeană erau înconjurate de o pădure virgină, de nepătruns; Propp, 56-57). În miturile din Micronezia, dincolo de pădure se află împărăţia soarelui. În Australia, strălucirea apusului de soare este licărirea răspândită de sufletele morţilor când se duc şi vin din lumea subpământeană, acolo unde merge soarele să se odihnească (Frazer, 1980, II, 105). Că lumea de dincolo este foarte aproape de noi, ne dăm seama din numeroase credinţe care vorbesc de existenţa unui astfel de „univers paralel“ în care se poate pătrunde. În momentele de ruptură temporală, deci de maximă sacralitate (de Paşte, de Crăciun, în timpul cutremurelor, al eclipselor – **timp sacru**), ecourile celeilalte lumi pot fi sesizate cu uşurinţă. Atunci, se spune, cine îşi pleacă urechea la pământ are posibilitatea să audă voci ale locuitorilor acelei lumi, sunete de clopot etc.: „Sunt oameni cari povestesc că l-au văzut (pe Căţelul pământului), că l-au auzit, alţii spun că chiar îl aud lătrând în fundul pământului, dacă pun urechea la pământ“ (Pamfile-1, 1916, 367-368). De asemenea, despre **blajini** se crede că ei stau în pământ, „şi în ziua de Paştile lor, de ai pune urechea în prag, ai auzi cum strigă şi se bucură că-s Paştile, dar ai rămâne surd toată viaţa“ (Papadima, 120). „Când pământul se cutremură, – şi atunci se ştie că se cutremură marea, pământul şi cerul strâns legate într-însele – dacă ar pune cineva urechea la pământ ar auzi oamenii de pe ceea lume vorbind, vitele răgând, clopotele trăgând“ (*idem*, 43).
→ *spaţiu mitologic*

LUMINISCENŢĂ Ochii strălucitori, arzători sau de foc sunt o însuşire frecventă a diverselor personaje mitologice. Pentru mitologia engleză, irlandeză etc., apare, ca o notă particulară, această caracteristică a demonicului în chip animal, în această arie fiind frecvent întâlniţi câinii uriaşi albi sau negri, cu ochi de foc, care stârnesc groază la miez de noapte. La germani, spiritul apei, în ipostaza sa masculină, era imaginat având ochi de foc, cu care îşi atrăgea/hipnotiza victimele. Dacă o femeie îi surprindea privirease îmbolnăvea şi murea (Runneberg, 121).

Un alt aspect al luminiscenţei ca trăsătură a maleficului o reprezintă căderea stelelor. Românii cred că aceasta semnifică bale de zmei, sunt zmei care cad, zmei care umblă prin aer ca să răpească vreo fată. Mai sunt, de asemenea, **zburători**, în momentul coborârii lor pe coşul casei (Muşlea-Bârlea, 138). Ruşii interpretează stelele căzătoare în diverse moduri, toate aflându-se sub semnul maleficului. Acolo unde cade un zburător (=un meteor) este semn că locul se află în stăpânirea duhurilor necurate. În alte părţi, se spune că stelele căzătoare sunt **îngeri** izgoniţi din cer. *Maniak* cade întotdeauna în curtea în care o tânără şi-a pierdut fecioria sau în care vin **diavolii** care întreţin legături sexuale cu femeile singure.
Luminiţele rătăcitoare sunt semne ale prezenţei diavoleşti sau oameni blestemaţi, care aleargă dintr-un loc în altul până ce vor fi iertaţi (Saharov, 134; Afanasiev, 1982, 274-276). Sunt izolate cazurile în care aceste apariţii marchează o prezenţă benignă: stelele căzătoare sunt îngeri care vin după sufletele cuvioşilor sau care aduc viaţă/suflet nou-născuţilor (Sinozerski, 143).
→ *stea*

LUNĂ; LUNĂ NOUĂ Rare sunt cazurile în care personajul malefic să nu fie descris ca văzut la lumina lunii. Legăturile acestui astru cu lumea morţilor, cu lumea spiritelor, influenţele ei asupra vegetaţiei, a fertilităţii, a destinului etc., au fost relevate de mulţi cercetători (Eliade-Culianu, 155-182).
Mişcarea ciclică (prin fazele de creştere şi descreştere) poate fi pusă în legătură cu simbolismul lunar al lui Ianus: luna este deopotrivă poartă a cerului şi poartă a infernului. Astfel, zeiţa Diana ar fi aspectul favorabil, în timp ce Hecate primea înfăţişarea înfricoşătoare a lunii (Chevalier-Gheerbrant, II, 245). Ca o ilustrare a acestei legături vom prezenta câteva efecte ale luminii lunare asupra personajelor malefice şi a fiinţelor umane, luna fiind cea care favorizează interferenţa celor două lumi. Pentru populaţia malefică, luna este ceea ce oamenii numesc *soare*. Corpurile celor ce au murit în circumstanţe neobişnuite, nenaturale, **înecaţi**, **moroi**, **strigoi**, **vrăjitori** morţi, la lumina lunii pot învia, conform credinţelor poloneze (Sannikova, 1990, 119, 244). Şi ucrainenii spun că cei care s-au înecat, la fiecare lună nouă se arată în locul unde s-a produs moartea (Gnatiuk, 401). Pentru oroci, popor tungus din Siberia, sufletele morţilor sunt reîncarnate în lună sub formă de ciuperci şi aruncate din nou pe pământ sub această formă (Chevalier-Gheerbrant, I, 325). Luna, spune Plutarh, este sălaşul de după moarte al oamenilor buni. Ei duc aici o viaţă care nu este nici dumnezeiască, nici preafericită, dar în care sunt scutiţi de orice grijă până la a doua moarte a lor (*idem*, 250). Credinţele ruseşti despre spiritul apei îi atribuie acestuia mai multe înfăţişări, în raport cu fazele lunii: la lună nouă apare ca un tânăr, iar când luna este în descreştere, este bătrân.

Luna are influenţă nefastă şi asupra oamenilor, astrul nopţii fiind un catalizator, o poartă de trecere în **lumea cealaltă**. Se mai spune şi altceva: craiul nou poate fura fetele pentru a le duce în lumea sa (Evseev-1, 1994, 95). În aria germanică se credea că o fată nu trebuie să se arate dezbrăcată sub razele lunii, deoarece poate să rămână însărcinată (credinţă întâlnită şi la egipteni; *idem*). În China, se spune că iepurele concepe privind luna. De asemenea, dacă o femeie însărcinată este expusă razelor lunii, copilul ei se va naşte cu buză de iepure (Chevalier-Gheerbrant, II, 141). În Bucovina, se spune că este suficient ca o femeie însărcinată să bea din apa în care s-a oglindit luna pentru a naşte un copil lunatic (Niculae, 133). Dacă luna bate asupra unui om care doarme, acesta va deveni lunatic, spun cehii (Sannikova, 1990, 119). Şi germanii cred că un copil devine somnambul dacă este ţinut în lumina lunii (Niculae, 133). Copilul trebuie păzit mereu pentru a „nu fi văzut de lună", ca aceasta să nu îl deoache şi să nu îl îmbolnăvească. Ruşii spuneau că la lună nu trebuie să te uiţi prea mult timp, altfel te atrage la ea, adică în scurt timp vei muri (Afanasiev, 1869, 250). La românii din Bucovina, luna nouă era considerată începutul tuturor relelor: toate răutăţile la începutul lunii se înnoiesc şi ţin până se face slujbă la biserică.
→ *moarte*; *timp sacru*; *vârcolac*

LUNĂ NOUĂ ⟶ LUNĂ

LUP „Lupul are trei peri de drac în frunte, de aceea ţi se ridică părul măciucă când îl vezi" (Niculiţă-Voronca, 1212). „În părul oricărui câine se află şi fire ce aparţin diavolului, drept care atunci când fulgeră nu e bine să ai câine în preajmă" (Herţea, 101).
Natura demonică a lupului este surprinsă în numeroase credinţe. Fie că este vorba de animalul terestru sau de făptura cosmică, devoratorul lunii sau al soarelui, lupul/omul-lup apare drept unul dintre pericolele redutabile de care trebuia să se ferească oamenii comunităţilor tradiţionale. Astfel, în legătură cu explicaţia dată eclipselor, se spunea: „Când şi când, Moşu-Dumnezeu are grijă de trimite câinii lui, cărora lumea le zice vârcolacii, îi trimete să sperie pe Cain şi să mănânce partea din lună pe care stă el" (Brill, 1994, I, 37).
Episodul cosmogonic al creării lupului este antologic: „După ce Dumnezeu a făcut omul şi dobitoacele ce-i trebuia, s-a apucat dracul să facă şi el ceva. A făcut din lut un lup. Numai iacă vine şi Dumnezeu, care zice dracului: «Zi-i să se scoale». Dracul zice: «Sai, lupe, şi mănâncă pe Dumnezeu!» Lupul nu se scoală. Dumnezeu cere să i-l dea lui, că l-a învia. Dracul i-l dă. Dumnezeu s-apucă de-l mai ciopleşte, din care aşchii s-au făcut fel de fel de gângănii rele: şerpi, broaşte, şopârle(...). După aceasta, Dumnezeu zice lupului: «Sai, lupe, şi mănâncă pe dracu!» O dată sare lupul şi se dă tot la dracul... cât pe ce să-l mănânce" (Candrea, 1928, 134).

Pe lângă credinţele în care animalul apare ca un exponent al maleficului prin excelenţă, poate fi constatată natura dual㠄 a lupului: creaţie demonică, pusă în slujba sacrului fast, el este un instrument al pedepsei divine – aşa se explică şi prezenţa lui Sf. Petru în calitate de patron al lupilor: „Lupul se zice că e câinele Sf. Petru şi unde-i porunceşte el, acolo face pradă. Când se strâng mai mulţi lupi la un loc, de urlă, se zice că se roagă lui Sfântu Petru să le rânduiască pradă (…). Şi cică pe cine o rândui Sf. Petru câinilor, nu scapă nici un gaură de şarpe“ (*idem*, 135). Alte povestiri explică pe larg această însărcinare pe care au primit-o sfinţii creştini Petru şi Andrei: „Se povesteşte că în vremea de demult, pe când Sf. Petre era pescar, el se mai ocupa şi cu economia de oi, în tovărăşie cu Sf. Andrei. Auzind ei de minunile Mântuitorului, au părăsit atât pescuitul, cât şi oile şi au trecut în rândul ucenicilor Domnului Isus Hristos şi au lăsat oile în paza câinilor, pe care, de la un timp, răzbindu-i foamea, au început a mânca una câte una din ele. Mai târziu, alţi păstori de oi au pus stăpânire pe oile rămase, alungând câinii în pustie. Câinii Sfântului Petre şi Andrei, văzându-se prigoniţi, au început să dea năvală asupra oilor, mâncând şi omorând din ele câte puteau, până când interveneau ciobanii cu câinii lor şi-i alungau!… Şi în felul acesta s-au sălbăticit şi înrăit câinii Sfântului Petre şi au devenit lupi. Sfântul Petre, după moarte, ajungând în cer şi aducându-şi aminte de câinii lui, le trimetea la vreme de nevoie mană din cer, care le mai astâmpăra foamea. Iar Sfântul Andrei îi cheamă în fiecare an, în noaptea de 30 noiembrie, când se serbează ziua Sfântului Andrei, şi-i binecuvântează ca să se răsească. Tot atunci se spune că ei capătă dezlegare să plece după pradă“ (Brill, 1994, III, 46-47). Astfel de patroni ai lupilor se întâlnesc şi la alte popoare: Sf. Gheorghe (finlandezi), Tutâr (oseţi), Mamberi (gruzini) etc. Sporadic apar şi reprezentări patronale feminine. Românii spun că există *vâlva lupilor*. Aceasta este o femeie bătrână, cu furca-n brâu, care toarce întruna, fiind figurată cu o grămadă de lupi după ea: „Dinapoia lor era un bătrân cu bota. Şi baba toarce noaptea şi merge înaintea lupilor“ (Ioniţă, 50-51).
→ *metamorfoză*; *vârcolac*

M

MAC Macul este folosit în multe ritualuri cu funcţie apotropaică. Când se scoate o vacă prima dată după fătare la păşune se presară la poartă mac sfinţit (Pavelescu, 1945, 41). Se crede că în ziua de Sf. Gheorghe este bine să te trezeşti înainte de răsăritul soarelui şi să presari împrejurul vacii mac, căci făcând aşa, nimeni nu va putea lua laptele de la acea vacă, aşa cum nimeni nu-i în stare să culeagă macul presărat (Niculiţă-Voronca, 560). La Sf. Andrei se mai presară în jurul vacilor, după mersul soarelui, seminţe de mac sfinţit şi se pune în uşa grajdului un cuţit sfinţit (Pavelescu, 1944, 48). În cazul bolilor sau al epizootiilor, animalele erau acoperite cu mac (Juravlev, 90). Moaşelor (văzute ca personaje demonice, pentru că se credea că pot asigura legătura dintre cele două lumi – a realului şi supranaturalului) li se punea în mormânt un băţ şi un săculeţ cu mac, pentru a se putea apăra pe lumea cealaltă de copiii pe care i-au adus pe lume (Baiburin, 1993, 111). Ruşii lipoveni poartă în permanenţă asupra lor un săculeţ cu diverse plante protectoare, printre care se află şi seminţe de mac. Împotriva **vrăjitoarelor**, a **strigoilor**, se presară în grajd boabe de mac (la români, ruşi, ruşi lipoveni, ucraineni, caşubi etc.). Se crede că strigoiul nu poate acţiona până nu termină de numărat toate seminţele de mac (din nou remarcăm dualitatea semnificaţiei – astfel se marchează trecerea timpului, grăbindu-se **cântatul cocoşilor**; de asemenea, imposibilitatea de a număra toate seminţele fapt ce înzestrează planta cu puteri sporite).
O capsulă de mac poate sluji ca talisman, care-i poate apăra pe tinerii căsătoriţi de farmecele vrăjitorilor: oricât de puternic ar fi fermecătorul, el nu poate şti numărul seminţelor de mac din capsulă şi deci nu poate avea nici o putere asupra omului respectiv (Zelenin, 1994, 206). „Când nu plouă, să furi o oală nouă şi 9 măciulii de mac din 9 grădini şi să le arunci în fântână, că plouă.“ Şi, de asemenea: „Ca să plouă, să torni mac în fântână“ (Niculiţă-Voronca, 531; 561). Originea demonică este subliniată şi în unele cântece de joc despre mac din folclorul lituanian şi bielorus, care reproduc toate etapele vieţii macului, de la semănat până la folosirea lui în scopuri culinare, aşa cum se întâmplă şi în povestirile despre chinurile cânepei (Evseev-1, 1994, 102-103). Când se insistă asupra asupra originii sale vegetale, se reiterează mitul despre moartea şi învierea respectivei plante; în acest sens, macul este folosit şi ca simbol al fertilităţii: tinerii căsătoriţi purtau mac în încălţăminte, în buzunare etc. (Baiburin, 1993, 40; Zelenin,

1994, 206). La români, miresele ce mergeau la cununie puneau în papuci atâtea fire de mac, câţi copii doreau să nască (Sevastos, 1889, 225). De asemenea, macul era un element important al alimentaţiei rituale, fiind nelipsit mai ales din compoziţia fierturii de cereale de la Crăciun (alături de ciuperci, orz, secară, cânepă; Sudnik-Ţivian, 101). La români, de Crăciun, gazdele oferă colindătorilor colaci cu nucă sau mac (Comănici, 124). Bieloruşii făceau la Sf. Varvara (4/17 decembrie) *varenniki* – plăcinte cu mac –, pentru ca vitelor să le meargă bine (Tolstaia-1, 27). O legătură nemijlocită între mac şi lumea demonicului este surprinsă într-o credinţă caşubă: florile de mac din lanul de secară, grâu etc. sunt copii prefăcuţi astfel de duhurile câmpurilor, pentru a-i pedepsi că au stricat spice (Sudnik-Ţivian, 101). De asemenea, credinţele multor popoare insistă asupra originii supranaturale, sacre a acestei plante, spunându-se că macul a răsărit din sângele unor eroi, fie al unor balauri (la englezi, din sângele dragonului ucis de Sf. Margareta; Evseev-1, 1994, 97). În civilizaţia minoică se întâlnesc adeseori reprezentări ale unei zeităţi a macului, care poartă pe cap o diademă formată din capsule de mac şi care, se pare, este o reluare a aceluiaşi simbol ce îi înfăţişează, în mitologia greacă, pe Morfeu, zeul somnului, pe Nix, zeiţa nopţii, şi pe Thanatos, zeul morţii (Ştefănescu, 98). În vechile cărţi sacre ale hinduşilor, se spune că Buddha, ca să-şi alunge somnul, şi-ar fi smuls genele şi le-ar fi aruncat pe pământ. Din acestea ar fi răsărit, pe locul unde au căzut, câte o floare de mac.
→ *plante magice*; *povestea cânepei*

MAGICIAN Magician este termenul generic prin care sunt denumiţi cei care practică **magia**, care performează, sistematic sau nu, ca urmare a unei iniţieri, cel mai adesea voluntare, rituri magice dintre cele mai variate. Încă din cele mai vechi timpuri magicienii s-au ocupat de tămăduire, de crearea condiţiilor favorabile desfăşurării vieţii oamenilor. Cuvintele pe care le rosteau magicienii (invocaţii, **descântece**) erau adresate forţelor benefice ale universului (în general astrelor), cărora le solicitau sprijin şi protecţie în faţa duhurilor nefaste, a morţii, a bolilor, a pierderii fertilităţii. Mai târziu, asupra acestui agent a început să planeze (concertat sau nu) îndoiala privind onestitatea lui: s-a format convingerea că magicianul nu numai că foloseşte cunoştinţele de care dispune în scopuri profilactice, propiţiatorii, apotropaice, dar el poate, de asemenea, să abuzeze de puterile sale, trimiţând asupra semenilor boli, moarte, provocând, la rândul lui, dezechilibrele împotriva cărora, prin firea lucrurilor, trebuia să lupte. Se întâmplă, se spunea, ca magicianul să folosească în scopuri necurate darurile cu care este înzestrat şi să ajungă astfel **vrăjitor**. Pe de altă parte, nu-i mai

puţin adevărat că în mod frecvent magicianul unei comunităţi este considerat vrăjitor de membrii comunităţii vecine, subliniindu-se astfel, încă o dată, ideea că străinul este deseori duşmanul (Condominas, 17). ~ Statul magicianului Iniţial persoană demnă de cea mai mare încredere, din preot oficial, mesager al divinului, statutul magicianului se schimbă destul de repede în istoria mentalităţilor, ajungând să desemneze un proscris, un practicant neoficial, obscur, al unor rituri cândva indispensabile bunului mers al cetăţii.

Încă în societatea mesopotamiană, faptul de a pricinui cuiva un rău prin mijloace magice era considerat o crimă. Codul lui Hammurabi (sec. al XVIII-lea î.d.Hr.) şi codul asirian (a doua jumătate a mileniului al II-lea î.Hr.) tratau, printre altele, şi despre aceste delicte. „Dacă cineva, bărbat sau femeie, se îndeletniceşte cu farmecele şi, prins asupra faptului, este dovedit vinovat, să fie dat morţii“ (Reiner, 77). Legile asiriene prevedeau pedeapsa cu moartea pentru cei dovediţi ca vrăjitori În Iudeea, ca şi în Egipt, magicienii erau pedepsiţi cu moartea. În Ieşirea (22,18) se poate citi: „Pe vrăjitori să nu-i lăsaţi să trăiască“. Pedeapsa obişnuită era moartea prin lapidare. Platon spune în *Legile* (cartea XI): „Cel care prin legături (noduri), incantaţii, farmece şi alte vrăjitorii se pregăteşte să facă rău, dacă e ghicitor sau interpret al prezicerilor, să fie ucis. Dacă nu, el va fi pedepsit după voia judecătorului“. La Roma, în vremea legilor celor Douăsprezece Table, se pedepsea vrăjirea, legarea recoltelor. Mai târziu pretorii, Senatul, împăraţii i-au reprimat cu severitate pe chaldeeni (astrologi), pe matematicieni, pe vrăjitori şi ghicitori. Mai târziu, Diocleţian şi Maximian au interzis categoric astrologia (*Ars Mathematica*), iar Constantin, în Constituţia sa de la 1 februarie 319 şi în cea de la 15 mai 319, a proscris *haruspiciile*. De fapt, erau interzise doar sacrificiile domestice, în timp ce arta oficială a haruspiciilor, *arta fulgurală* şi *haruspicina* erau aprobate dacă se desfăşurau în temple şi în edificii publice. În caz contrar, preotul care le-ar fi slujit ar fi fost ars de viu, consultantul deportat pe o insulă şi toate bunurile confiscate. La mare modă se contura însă *oniromanţia*. Constanţiu, în edictul său din 25 ianuarie 357, condamnă atât magia, cât şi *divinaţia*: haruspicii, matematicienii, harioli, augurii, ghicitorii, magii etc. După precizările şi revenirile întreprinse de Valentinian (371, care disjungea haruspicina de *magie*), Valens (Imperiul de Răsărit) şi Theodosius, *Codul lui Iustinian* ne oferă o nouă perspectivă asupra magiei: reputaţia magicienilor era aceea de otrăvitori (deşi magia meteorologică era admisă, întrucât provocarea ploii sau aducerea timpului frumos era de interes general). Este interesant de observat, în această perioadă, diversitatea practicilor divinatorii, care cunoşteau multe inovaţii. În timpul guvernării lui Valens, demascarea unui presupus complot (funcţionari care ar fi vrut să afle care va fi succesorul

acestuia) s-a soldat cu un nou val de persecuţii ale celor ce practicau divinaţia. Abia după creştinare în Imperiu a fost pronunţată pedeapsa cu moartea împotriva oricărei persoane care ar fi practicat magia, ce devenea astfel un delict grav.

MAGIE Magia (akkad. *imga* „preot" > asir. *maga* „sacerdot" > grec. *mageia* „vrăjitorie, farmece" > lat. *magus* „preot persan"; chaldeean *Maghdim* „înaltă înţelepciune, filozofie sacră"; Kernbach, 1995, 332) este un sistem de ceremonii şi acţiuni determinate de credinţa în puterea magului de a acţiona asupra realităţii obiective cu ajutorul forţelor supranaturale şi prin mijloace oculte sau paranormale. Magia presupune existenţa unor forţe în natură (în general reprezentări animiste), pe care invocaţia magică le poate obliga să acţioneze în favoarea omului sau împotriva lui. Actul magic intervenea de obicei cu ocazia unei activităţi sau acţiuni importante, al cărei rezultat nu sta cu certitudine în puterea omului (Malinowski, 1993, 40).

Aşa cum o arată etimologia cuvântului, magia a avut în antichitate un cu totul alt statut. Magia semnifică, din punct de vedere etimologic, „ştiinţă şi religie a magilor" (magii fiind membrii unui trib ce făcea parte din confederaţia mezilor, trib din care erau recrutaţi preoţii sectei lui Zoroastru; Massonneau, 5). Magia era o instituţie oficială, de stat, magii fiind socotiţi solii zeilor (la chaldeeni, egipteni, iranieni, în America precolumbiană etc.). Ei puteau să lupte împotriva răului, să atenueze mânia zeilor şi atacurile demonilor, practicile vrăjitorilor. Pe lângă aceasta, ei mai practicau medicina magică, arogându-şi, de asemenea, puterea de a opri din mersul lor soarele şi luna, de a abate trăsnetul asupra duşmanilor lor, de a provoca sau preîntâmpina catastrofe. În India forţele magice erau atribuite mai ales înţelepţilor mitici (*rishi*), care dispuneau de o forţă nelimitată a blestemelor, având efect chiar şi asupra zeilor (Kernbach, 1995, 333).

R. H. Codrington, într-o primă cercetare a reprezentărilor magice, *The Melanesians* (1891), surprinde elementul central al gândirii primitivului, **mana**, esenţa sacralităţii oricărui element din natură. Codrington considera că pentru melanezieni mana este o „forţă imaterială, într-un anume sens supranaturală, dar care se manifestă prin forţă fizică sau prin orice fel de putere şi superioritate pe care o posedă omul. Mana este elementul activ în tot ceea ce fac oamenii şi în tot ceea ce cred că pot să facă în cadrele magiei. Datorită acestei puteri, oamenii pot controla şi dirija forţele naturii, pot face ploaie sau timp frumos, calm sau furtună, pot să aducă sau să alunge bolile, pot prezice viitorul, pot aduce fericirea sau nenorocirea(...) Ea nu aparţine unei clase speciale de magicieni, ci fiecare om de un anumit rang intră în contact cu mana şi stăpâneşte câteva practici oculte" (Codrington, 118; 191).

Distanţîndu-se de concepţiile animatiste, care se bazau pe mişcarea simplistă, mecanică, a elementelor naturii, Bronislaw Malinowski stabileşte caracteristicile fundamentale ale magiei: „Magia nu este derivată dintr-o observare a naturii sau din cunoaşterea legilor ei, ea este o posesie primordială a omului, la care poate acesta accede doar prin tradiţie şi care afirmă puterea autonomă a de a crea finalităţile dorite“ (Malinowski, 1993, 119-120). Un alt cercetător, J. A. King, abordează problemele magiei la primitivi (*The Supernatural. Its Origin, Nature and Evolution,* 1892). Şi King este convins că magia trebuie înţeleasă ca rezultat al acţiunilor anumitor forţe, care n-au nici o legătură cu animismul. Actele magice, considera el, se performau atunci când mersul natural al lucrurilor se întrerupea brutal, datorită unor întâmplări pe care primitivul le interpreta ca fiind cauzate de efectul unor forţe malefice sau benefice, care aduceau fericire sau nenoroc. Ca urmare, se considera imperios necesar ca bunăvoinţa acestor forţe să fie captată, din cauza groazei uriaşe pe care oamenii o aveau faţă de ele. În viziunea lui King, magia apare ca urmare a legăturii intuite între fenomenele supranaturale şi cele deja cunoscute. Atunci, primitivul, presupune King, datorită puternicei emoţii, face asociaţii între acest fenomen şi altele, stabilind relaţii cauzale – de cauză sau efect sau care erau şi cauză şi efect în acelaşi timp.

Pe această asociaţie de idei îşi întemeiază şi J. G. Frazer teoria sa privitoare la originea magiei (începând cu a doua ediţie a *Crengii de aur*, 1900). Privind magia ca pe o paraştiinţă şi o pseudoartă, Frazer consideră că aceasta este caracterizată de două principii: a) similarul produce similar, sau efectul se aseamănă cu cauza sa (legea similitudinii); b) lucrurile care au fost odată în contact unele cu altele continuă să acţioneze unele asupra celorlalte, la distanţă, şi după ce contactul fizic a încetat (legea contactului). În acest mod se ajungea la o *magie homeopatică* (bazată pe similitudine, când magicianul credea că putea provoca orice efect prin imitarea lui) şi la o *magie contagioasă* (bazată pe contact, când magicianul credea că, acţionând asupra unui obiect, acţionează şi asupra persoanei căreia i-a aparţinut obiectul). Dar ambele tipuri de magie pot fi reunite sub denumirea de *magie simpatetică*: cele două variante se bazează într-adevăr pe supoziţia că obiectele acţionează unul asupra altuia datorită unei simpatii tainice, care se transmite de la un obiect la altul. Astfel, simpatia reprezintă condiţia necesară şi suficientă pentru magie; toate riturile magice sunt simpatice, şi toate riturile simpatice sunt magice.

De asemenea, sistemul magiei simpatetice nu este alcătuit numai din precepte pozitive; el cuprinde un număr foarte mare de precepte negative, adică de interdicţii (tabuuri).

Cea mai răspândită aplicare a întâiului principiu – similarul produce similar – se poate observa în variate superstiţii: se spune că se poate vindeca sau

preveni o boală prin transmiterea ei pământului, unui copac, unei pietre; lucrurile asemănătoare sunt atrase unul către altul prin intermediul spiritelor lor etc. Recolta va fi bună, pescuitul, vânătoarea vor avea rezultatele scontate dacă în prealabil se săvârşeau ceremonii care reproduceau momente ale semănatului, pescuitului, vânătorii etc. Astfel înţeleasă, magia devine o formă primară a gândirii umane: ea este întreaga viaţă mistică şi, în acelaşi timp, întreaga viaţă ştiinţifică a omului primitiv. La început, fără să ezite, omul şi-a obiectivat ideile şi modul lor de asociere, şi-a închipuit că lucrurile sunt create după cum îi sugerează gândurile, s-a crezut stăpân asupra forţelor naturii după cum era stăpânul propriilor sale gesturi, dar a simţit că lumea îi opune rezistenţă.

Ştiinţa originară a magilor, magia, a fost interpretată mai târziu ca vrăjitorie sau demonologie, din cauza alterărilor şi a transformărilor suferite în urma contactului cu religiile şi superstiţiile multor popoare cu care aceştia au intrat în contact. În general, domeniul de activitate al magiei a fost privit cu destulă circumspecţie. Religia oficială califică drept magie rămăşiţele unor culte vechi, din dorinţa de a cîştiga teren şi a scoate astfel din scenă un rival incomod. Insistenţa cu care erau anatemizate vechile practici, mult timp după ce oficial fusese adoptată noua religie, ne face să bănuim activizarea notabilă prin care era caracterizată religia învinsă, care nu înţelegea să iasă uşor din viaţa şi mai ales din mentalitatea oamenilor de rând.

O încercare definitorie de clarificare a domeniului magiei şi a trăsăturilor ei caracteristice au întreprins-o M. M a u s s şi H. H u b e r t în cunoscutul lor studiu *Teoria generală a magiei* (1902-1903)*:* „În ceea ce ne priveşte, magice sunt doar lucrurile considerate cu adevărat în acest fel de o întreagă societate, şi nu numai de o parte a sa“ (Mauss-Hubert, 25). Şi încă o observaţie importantă: riturile magice şi întreaga magie ţin, înainte de toate, de tradiţie. Actele care nu se repetă, în a căror eficacitate nu crede întregul grup social, nu pot fi magice (*idem*, 26). O contribuţie semnificativă, care depăşeşte cadrul general propus de Frazer, se referă la caracterul simpatic, trăsătură exclusivă a ritului magic. „Acesta este un criteriu insuficient. Nu numai că există rituri magice care nu sunt simpatice, dar simpatia însăşi nu este specifică magiei, întrucât actele simpatice se întâlnesc şi în religie. Atunci când marele preot din templul de la Ierusalim varsă apă pe altar, cu prilejul sărbătorii Sucot, şi ridică braţele, el îndeplineşte un rit de tip simpatic menit să aducă ploaia“ (*idem,* 28). Prin urmare, riturile simpatice pot să fie la fel de bine atât magice, cât şi religioase. Astfel, cercetătorii francezi conchid: „Vom denumi magic orice rit care nu face parte dintr-un cult organizat, un rit privat, secret, misterios, tinzând la limită către un rit interzis“ (*idem,* 32).

Afirmaţia acoperă numai parţial realitatea magiei. Ceea ce se potriveşte cel mai bine definiţiei savanţilor francezi este de domeniul vrăjitoriei, deoarece magia, aşa cum vom vedea, cunoaşte frecvent practici colective (mai ales în cazul epidemiilor, al epizootiilor etc.), care afectează întreaga comunitate. Din această cauză, şi aura de taină care acoperă performarea ritului magic are oarecum de suferit: toţi sătenii sunt la curent cu desfăşurarea actului magic, dar păstrează, ritual, tăcerea.

Un alt cercetător preocupat de această temă, J. M a x w e l l , credea că această aşa-numită „magie prohibită“ are la origine migraţia: „Migraţia vechilor popoare a adus schimbări în multe obiceiuri. Naţiuni întregi sau colonii îşi părăseau patria-mamă pentru a se stabili în alte părţi. Aceste deplasări antrenează invazii, războaie între invadatori şi autohtoni. Când aceştia din urmă erau învinşi, cultul lor public dispărea, fiind înlocuit cu cel al învingătorului, ale cărui zeităţi, religii, liturghii se instalau în locul vechilor culte; divinităţile învinse treceau în rândurile demonilor sau ale geniilor rele, preoţii lor deveneau magicieni, vrăjitori, iar ritualurile lor o liturghie magică“ (Maxwell, 71). Seminţia înfrântă simboliza de fapt neputinţa şi neadaptarea puterilor celeste. Zeii învinşilor erau stigmatizaţi. Incapabili să-şi ofere serviciile atunci când se simţea această nevoie imperioasă, ei deveneau însemne ale răului, ale faptelor prohibite. Invocarea acestor zei presupunea de acum încolo discreţia totală, iar cultul religios devine cult magic. J. Maxwell continuă: „Aceste religii astfel transformate în magii tind să devină magii prohibite atât din cauza proscrierii cultului învins, a obligaţiei de a-şi celebra ceremoniile pe ascuns, cât şi din cauza intereselor individuale egoiste şi pasionate, a intereselor colective şi publice, pe care religia şi magia religioasă oficială aveau misiunea să le protejeze“ (*idem*, 124). Dar cea mai importantă delimitare făcută de J. Maxwell are în vedere caracterul activ al magiei: „Manifestările ei nu sunt îndreptate către fiinţe a căror voinţă nu poate fi constrânsă, dar poate fi înduplecată prin implorări şi ofrande. Ea se adresează fiinţelor sau forţelor care pot fi supuse, în anumite condiţii, voinţei umane“ (*idem*, 12). Actul religios este o rugăciune, actul magic – expresia unei voinţe. „Ritul magic este expresia unei voinţe puternice, afirmată în fiecare detaliu al ritualului, tinzând la subjugarea fiinţelor supranaturale sau la dominarea forţelor naturale care, în mod obişnuit, scapă puterii omului“ (*idem*, 13).

Émile D u r k h e i m distinge la rândul lui magia de religie: deşi ambele multe principii au în comun, mai ales în ceea ce priveşte latura rituală, magia se deosebeşte totuşi de cea din urmă prin câteva absenţe semnificative: nu există noţiunea de Biserică magică; magiei îi lipseşte comunitatea morală formată din ansamblul credincioşilor, deşi atât ea, cât şi religia, ţin de

domeniul realităţilor sacre. Dar, „delimitând astfel magia de religie, nu ne propunem să stabilim între ele vreo ruptură. Între ele, frontierele sunt de cele mai multe ori incerte“ (Durkheim, 52).

Aflat sub influenţa lui Durkheim, Lucien L é v y - B r u h l crede că modalităţile de a surprinde realul sunt reprezentări colective comune membrilor unui grup social. Magia este acum inclusă într-un sistem de gândire mai amplu. Lévy-Bruhl defineşte gândirea primitivă, pe care o numeşte prelogică şi care, în viziunea lui, se caracterizează prin credinţa într-o lume dublă, una vizibilă, alta invizibilă, una naturală, alta supranaturală. În viaţa şi în comportamentul său, omul tribal avea sentimentul permanent al contactului cu lumea invizibilă şi supranaturală, a cărei prezenţă o simţea la tot pasul. Aici intervine funcţia simbolului, care constă în a face prezent invizibilul. Simbolul nu este doar o imagine a fiinţei supranaturale: el asigură o veritabilă participare la viaţa acestei fiinţe.

Pentru Roger C a i l l o i s , exponentul celeilalte lumi este sacrul. Acesta se prezintă ca o proprietate permanentă sau temporară, care învăluie fiinţele sau lucrurile pe care pune stăpânire. Sacralitatea însă nu face parte din esenţa fiinţelor sau a lucrurilor. Ea este suprapusă realului într-o manieră misterioasă. Caillois riscă o precizare, dar limitează câmpul de aplicabilitate: în forma lui elementară, sacrul reprezintă astfel, înainte de toate, o energie periculoasă, incomprehensibilă, cel mai adesea maleabilă, deosebit de eficientă (Caillois, 22). Din această cauză, în societatea tradiţională apar riturile, din necesitatea unei organizări perfecte a raporturilor mutuale dintre sacru şi profan: menţinerea distanţelor, transformarea forţelor, invocarea şi alungarea lui. Este un du-te-vino indispensabil, reglat de riturile de consacrare, de desacralizare sau expiatorii. Complementul ritului este interdicţia.

Un alt cercetător care a adus importante precizări în acest domeniu este Mircea E l i a d e . El subliniază mai ales opoziţia sacru/profan: „Omul ia cunoştinţă de sacru deoarece acesta se manifestă, se înfăţişează sub forma a ceva total diferit de profan“ (Eliade, 1992-1, 13). În continuare, pe urmele lui N. Söderblom şi ale lui R. Otto, Eliade subliniază natura specifică a sacrului: „Sacrul se manifestă mereu ca o forţă de un cu totul alt ordin decât forţele naturale“ (*idem*, 12). Totuşi, dacă sacrul se manifestă ca o realitate care înfăţişează un alt ordin decât cel natural, niciodată el nu se prezintă în stare pură, nici sub propriul lui chip. Actul dialectic rămâne acelaşi: manifestarea sacrului prin intermediul a altceva decât el însuşi; sacrul apare în obiecte, mituri sau simboluri, dar niciodată în întregime şi într-o manieră imediată şi în totalitatea sa. Astfel, pe lângă omogenitatea naturii, hierofaniile – aspectul pe care-l ia sacrul la contactul cu lumea

profană – prezintă şi o omogenitate deconcertantă a formelor: rituri, mituri, forme divine, obiecte simboluri, oameni, animale, plante, locuri. Fiecare dintre aceste categorii are propria sa morfologie, care înfăţişează atât o modalitate a sacrului, cât şi o situaţie particulară a omului în raport cu sacrul.

Sacrul se manifestă prin intermediul obiectelor sau al fiinţelor, care devin altceva fără ca totuşi să înceteze să facă parte din mediul lor natural. Un arbore sacru rămâne un arbore, având o natură diferită de natura sa de arbore. Omul învăluit în sacralitate – vrăjitor, preot, şaman – rămâne un om. Totuşi, în viziunea lui *homo religiosus,* realitatea fiinţei preotului sau a vrăjitorului s-a transmutat în contact cu o altă realitate, cu „altceva", cu o realitate transcendentă. Fiinţa sacră sau obiectul sacru capătă o eficienţă de o altă natură decît cea naturală. Hierofania este un fenomen religios perceput de omul religios: ca fenomen, ea nu poate fi separată de experienţa omului. ~ Magia antică şi medievală Pe lângă aspectul pasiv pe care-l relevă iniţial magia – omul este un simplu martor al intruziunilor diverselor forţe în universul lui –, activismul ei capătă relativ repede aspecte contradictorii: magicianul, cel care ştie, cel care poate influenţa sau chiar stăpâni aceste forţe înfricoşătoare, poate folosi ştiinţa lui într-un sens pozitiv sau negativ: îi poate apăra pe semeni, sau, dimpotrivă, le poate face rău. În antichitate, magia era văzută ca o ştiinţă activă, o extindere a activităţii şi a iniţiativei umane în detrimentul libertăţii divine (Bouché-Leclercq, I, 18). Departe de a fi contemplativă şi supusă, ea este în cea mai mare parte activă şi violentă. Îndreptată către viitor, ea încearcă să ajungă la un obiectiv cât mai pozitiv, să-i constrângă pe zei, să forţeze legile naturii, atât pentru a evita nenorocirile (*magie albă*), cât şi pentru a le produce (*magie neagră*). Astfel, *bona carmina* erau destinate prevenirii sau îndepărtării dezechilibrelor (în cazul medicinei magice, al magiei meteorologice), în timp ce *mala carmina* erau maleficiile (cele care produceau deochiul, bolile etc.). Zeii cărora li se adresează sunt zei infernali, suflete ale morţilor, adică influenţe inferioare şi impure, respinse de religie.

Prezenţa elementului demonic, cel care face legătura între lumea umanului şi cea a supranaturalului, se conturează încă din primele încercări de definire a magiei drept un element de referinţă care va strânge în jurul lui, mai târziu, toate reprezentările legate de vrăjitorie (magia neagră). Într-o lucrare celebră din secolul al VII-lea, *Etimologiile*, Isidor din Sevilla definea magia ca un artificiu oferit oamenilor în numeroase locuri şi epoci, de către „îngerii cei răi" sau demoni. El spune că magii (magicienii) sunt în general recunoscuţi ca malefici (răufăcători), pentru că ei comit crime oribile, perturbă spiritele, ucid oamenii prin intermediul farmecelor şi-i

înşală prin iluzii (Kieckhefer, 16). Enumerarea procedeelor magice practicate în această perioadă marchează, după cum se vede, încă o puternică înrâurire a credinţelor antice, deşi din ce în ce mai pregnant se conturează reprezentările creştine ale problemei. Isidor din Sevilla menţionează următoarele tipuri de magie: *geomanţia* (o formă de divinaţie care utilizează pământul); *hidromanţia* (care avea ca element de bază apa); *aeromanţia* (aerul); *piromanţia* (focul); *incantaţia* (formulele verbale); *haruspiciul* (implică respectarea orelor); *augurii, auspiciile* (zborul, cântecul păsărilor etc.); *necromanţia* (reînvie şi chestionează morţii); *astrologia* (studiază poziţia astrelor) ş.a.m.d.

În secolul al XII-lea, teologul Hugues de Saint-Victor distingea de asemenea tipuri de magie care conservau liniile directoare trasate în antichitate: *mantica*, în care intrau necromanţia, divinaţia prin cele patru elemente (pământul, aerul, focul şi apa); *mathematica*: haruspiciile, augurii, horoscopul; *sortilegium*: cercetarea sorţilor; *maleficium*: vrăjitoria; *prestigium*: iluzia. Erau consideraţi malefici (vrăjitori) „cei care prin descântece, legături demonice sau alte forme de leacuri nelegiuite comit acte oribile cu ajutorul şi prin încurajarea demonului“ (*idem*, 16). Trebuie să spunem că atitudinea autorităţii religioase faţă de vrăjitori şi vrăjitorie (magie neagră) s-a modificat o dată cu sfârşitul secolului al XII-lea, sub efectul a două cauze, legate între ele: pe de o parte, afirmarea ereziei valdenzilor şi albigenzilor; pe de altă parte, o voinţă crescândă de evanghelizare. Concret, la cererea lui Konrad von Marburg, primul inchizitor oficial al Germaniei, papa Grigore al IX-lea a dat succesiv două bule (în 1232 şi 1233) care enumerau toate crimele făptuite de secta împotriva căreia lupta Konrad. Era vorba – credeau inchizitorul şi pontiful – de o societate secretă, în care novicii sărutau fundul unui broscoi râios şi al unei pisici negre şi se prosternau în faţa unui bărbat palid, slab şi rece ca gheaţa. La aceste întruniri diabolice, participanţii îl adorau pe Lucifer, se dedau la cele mai neruşinate dezmăţuri sexuale, iar de Paşte primeau ostia pentru ca apoi s-o scuipe pe gunoaie (Delumeau, II, 264-265). Iată conturată tipologia a ceea ce se va numi curând sabatul şi, opusă creştinismului, o antireligie ameninţătoare. Includerea practicilor de magie albă, de fapt de magie în general, în cele de magie neagră, cumulate cu profanarea bisericii, au început să fie un loc comun în descrierea practicanţilor lor, a vrăjitorilor.

Formicarius (*Furnicarul*, 1435-1437), prima lucrare demonologică în care se insistă asupra rolului femeii în vrăjitorie, avându-l drept autor pe Johann Nider, descrie activitatea magicienilor: vrăjitorii şi vrăjitoarele fac farmece, stârnesc furtuni, distrug ogoarele, se închină lui Lucifer şi se duc la sabat pe calea aerului. Femeile magiciene se specializează în prepararea

filtrelor de dragoste, răpiri de copii şi antropofagie. Şi, ca o caracteristică generală, toţi şi toate fac parte dintr-o sectă demoniacă în sânul căreia Dumnezeu este renegat (Delumeau, II, 269).

Jean Vincent (cca 1475), în tratatul *Contre les arts magiques et ceux qui disent que ces artifices n'ont aucune efficacité,* afirma la rândul lui că magia depinde de ajutorul diabolic: „Există, fără îndoială, puteri miraculoase în ierburi, pietre şi ape, pe care demonii le pot folosi pentru a produce efecte necunoscute semenilor, realizând pulberi sau poţiuni pe care le oferă vrăjitorilor în urma unui pact semnat cu ei. Dar, pentru că aceştia se laudă că pot întrerupe, prelungi sau accelera după placul lor efectele unor asemenea poţiuni sau pulberi, evident că pactul cu demonul este mai eficient în aceste lucruri decât orice putere activă a unui obiect folosit în mod natural" (*apud* Kieckhefer, 18-19).

Înscriindu-se în direcţia cultă de studiere a magiei, care era preocupată îndeosebi de divinaţia experimentală, Marsilio Ficino era exponentul căutătorilor unor puteri magice care emană de la stele sau de la planete, depozitate în plante, geme etc. şi aflate la dispoziţia omului. După opinia lui, aceste puteri magice ascunse în sânul naturii sunt daruri ale lui Dumnezeu şi un ecleziast ca el poate să se ocupe de cercetări magice (Kieckhefer, 18). În tratatul de magie *Trei cărţi despre viaţă* (1489), el povestea cum se folosesc obiectele naturale în care sunt stocate puterile cereşti. Obiectele „solare" îndeosebi (materiale de culoare galbenă ca ambra, mierea, şofranul) aveau numeroase proprietăţi curative, care puteau fi folosite cu succes de oricine în tămăduirile bolilor. Practicile magice pe care le credea posibil de înfăptuit (mai degrabă, permise, deoarece Marsilio Ficino subliniază de nenumărate ori originea divină a elementelor utilizate) nu intrau, în viziunea lui, în contradicţie cu preceptele religioase. Contribuţia pe care a avut-o la delimitarea domeniului magiei a marcat un punct pozitiv în atmosfera de haos guvernată de religiozitatea dusă până la extrem (jalonată de procesele Inchiziţiei).

Ca o continuare a direcţiei imprimate de Marsilio Ficino în secolul al XVI-lea se conturează distincţia operată de Giordano Bruno. El a identificat trei tipuri de magie: *magia divină*, care cuprinde miraculosul şi minunea creştină; *magia fizică*, numită de alţi autori magie naturală, care utilizează proprietăţile active şi pasive ale lucrurilor pentru a provoca efecte aparent stupefiante şi insolite prin necunoaşterea procesului declanşat; – *magia matematică*, care utilizează figurile şi caracterele (asemenea geometriei), numerele şi calculele (asemenea artimeticii), timpul şi mişcările (asemenea astronomiei), vraja prin privire (cum ar fi optica; Bethencourt, 173). În această perioadă, magia este definită, ca în prima

ediţie a lucrării *Vocabulario degli Academici della Crusca*, publicată în 1612, drept o artă a vrăjilor, care-şi propune cunoaşterea lucrărilor oculte sau provocarea minunilor (exemplul ales este cel al transportului rapid dintr-un loc în altul), o artă predată sau revelată de demon, în forme, procedee şi rituri variate (Bethencourt, 173).

Demonologii secolului al XV-lea şi mai ales cei din secolul al XVI-lea, cu Jean B o d i n în frunte, au inventat propriu-zis figura vrăjitorului demonic, colorând-o într-o manieră satanică pe cea a vraciului, magicianul local, în acelaşi timp temut şi apreciat în toate satele din Europa evului mediu. În această epocă, în procesele intentate lor, vrăjitorii erau acuzaţi în mod obişnuit pentru următoarele fapte: 1) pactul cu demonul şi renunţarea la Dumnezeu, la credinţă şi la botez; 2) marcarea trupului cu semnul diavolului, locul semnului devenind insensibil la durere; 3) declanşarea furtunilor în aer şi în alte elemente, ceea ce ar fi provocat sterilităţi şi maladii extraordinare şi nenaturale; 4) participarea la sabat şi comiterea a nenumărate impietăţi; legăturile criminale cu diavolul (Muchembled, 127). ~ Magia în societăţile tradiţionale Aşa-numitele societăţi tradiţionale (ca să exemplificăm pe material european, avem în vedere realităţile din secolele al XVII-lea - al XIX-lea; în anumite areale izolate, putem întâlni caracteristici ale acestor grupuri sociale până în secolul al XX-lea) au continuat vechile reprezentări antice şi medievale. Ceea ce este demn de remarcat este disjungerea care trebuie făcută referitor la termenul de vrăjitor/vrăjitoare (vechiul magician, cel care se îndeletnicea cu magia). Se face, pe de o parte, distincţie între *vrăjitor* şi *fermecător* şi *vrăjitor* şi **descântător**, cu alte cuvinte între magia defensivă şi cea ofensivă. Din cauza intensificării atacurilor malefice ale magicienilor, trebuia ca oamenii să reacţioneze de pe aceleaşi poziţii de forţă – de aici specializarea îngustă, mai precisă, care era de preferat mai vechii atotputernicii a magului. Acest lucru nu însemna neapărat că se dorea o potenţare a puterii magice, cât o materializare a dorinţei de a reacţiona (dacă bănuim o pierdere cvasi generală a interesului pentru magie sau, mai bine spus, o mai slabă practicare a acesteia), după o perioadă de inactivitate. În strânsă legătură cu prima distincţie, dar fără să fie generată de aceasta, evidenţiem o a doua disjungere, care oglindeşte în special intruziunea Bisericii în realitatea magiei. Este vorba de vrăjitorul demonic, satanic şi de vrăjitorul – reprezentant al vechilor culte ale fertilităţii. În linii mari, opoziţia aceasta se reflectă şi în plan teritorial (Europa Occidentală – Europa Orientală, eventual şi Europa Meridională). În acest sens, Margaret Murray, într-o serie de lucrări ce au revoluţionat studiul magiei, *The Witch-Cult in Western Europe* (1921) şi *The God of the Witches*, considera că în secolul al XVII-lea Europa a păstrat vechiul cult al lui Dianus sau

Ianus, divinitate cornută şi cu două feţe, simbolizând ciclul anotimpurilor şi al vegetaţiei, despre care se presupunea că moare şi renaşte succesiv. La nivel local, aceasta era figurată de un personaj cornut, pe care judecătorii şi teologii l-au luat drept Lucifer. Practicile magice se realizau în principal în cadrul întrunirilor rituale (acestea erau de două tipuri: „zbenguielile" săptămânale grupând treisprezece participanţi şi „sabaturile", cu o participare mai largă).

Antropologia britanică a propus, la rândul ei, distincţii şi definiţii ale acestor noţiuni. Mai exact, a propus să se distingă între *witchcraft* şi *sorcery*. E. E. Evans-Pritchard (1937), care a opus pentru prima dată cei doi termeni, a împrumutat principiul acestei distincţii de la azande (populaţie din răsăritul Africii). După Evans-Pritchard şi Marwick, activităţile magice nu fac *a priori* obiectul vreunei aprobări sau condamnări din partea societăţii: ele sunt socialmente şi moralmente neutre. Fie că sunt exercitate de specialişti sau nu, ele încearcă să controleze forţele impersonale şi supranaturale care influenţează cursul evenimentelor. Deosebirea esenţială între *sorcerer* şi *witch* ţine de faptul că primul recurge la magie pentru a-şi înfăptui fărădelegile, pe când ultimul acţionează prin intermediul unor puteri supranaturale, specifice personalităţii lui. Dar cele două tipuri de personaje se disting şi prin alte trăsături. Cel dintâi acţionează din proprie voinţă, mânat din motive care pot fi înţelese, deşi sunt moralmente condamnabile; nu posedă însuşiri speciale; cunoaşterea substanţelor necesare sau a incantaţiilor este, în esenţă, suficientă pentru a deveni *sorcerer*. În schimb, un *witch* e un personaj tragic, care e oarecum victima unei puteri irezistibile, moştenite, înnăscute sau dobândite involuntar de la vârsta cea mai fragedă. În fine, se explică prin *witchcraft* nenorocirile generale, iar prin *sorcery,* acelea individuale (cf. Augé, 98). Henry Charles Lea (1939) consideră că *sorcery* este un fenomen care se manifestă în Europa între secolul al X-lea şi prima jumătate a celui de-al XV-lea, în timp ce noţiunea de *witchcraft* a fost impulsionată de Inchiziţie. *Sorcery* era atribuită ignoranţei poporului; *witchcraft* e transformată în erezie inspirată de diavol (*Materials toward a History of Witchcraft*; *apud* Culianu, 353). Un continuator al tezelor lui M. Murray, Aarne Runneberg (*Witches, Demons and Fertility magic*, 1947), consideră că magicienii, alcătuind adevărate asociaţii, moşteniseră dintr-un trecut îndepărtat formulele şi liturghiile (nocturne) capabile să aducă fertilitate sau să lovească în duşmani. La sfârşitul evului mediu, Biserica a iniţiat pedepsirea necruţătoare a acestui păgânism persistent, declarând totodată război catharilor. Hăituiţi de aceeaşi putere, magicienii şi catharii s-au contopit într-o unică sectă, care a uitat de riturile fertilităţii şi a început să i se închine lui Satan. Un

punct de vedere asemănător este susţinut şi de J. Russell (*Witchcraft in the Middle Age*, 1972). În viziunea lui, rituri milenare şi liturghii instituite în vederea asigurării fertilităţii, cu dansuri, ospeţe şi defulări erotice, s-au transformat în sabaturi sub presiunea societăţii creştine. Constituind o formă de rebeliune împotriva conformismului social şi a celui religios, aceste grupări nihiliste au fost produsul unei civilizaţii creştine opresive şi în special al Inchiziţiei.

Cel care îi pune în adevărata lumină pe reprezentanţii vechilor culte ale fertilităţii este, fără îndoială, Carlo G i n z b u r g (*I Benandanti*, 1966). El atestă, după o mie de ani de creştinism oficial, supravieţuirea cultelor de fertilitate. *Benandanti*, spune el, erau femei şi bărbaţi născuţi cu membrana amniotică pe care o păstrau agăţată la gât, ca o amuletă. În zilele de solstiţiu îşi închipuiau că ies noaptea – când aparent dormeau –, înarmaţi cu legături de mărar şi în grupuri organizate, ca să lupte cu vrăjitorii, şi ei organizaţi şi înzestraţi cu spice de mei. De această bătălie rituală depindeau, după opinia lor , recoltele şi secerişurile. Ginzburg s-a străduit să-i aşeze pe *benandanti* din Friuli într-un ansamblu folcloric mai larg, apropiind riturile lor de luptele simbolice dintre iarnă şi primăvară, iarnă şi vară, stabilind o conexiune între *benandanti* şi şamani, pe temeiul somnului lor extatic şi al presupuselor peregrinări nocturne menite să asigure rodnicia ogoarelor. Toate aceste practici păgâne ar îndreptăţi deci opinia lui Freud: „Popoarele creştine nu sunt deplin botezate. Sub o pojghiţă subţire de creştinism, ele au rămas ceea ce erau şi strămunii lor, nişte barbari politeişti“ (Freud, 248). Dar o evanghelizare incompletă, supravieţuirea unor forme de politeism şi rămăşiţele unor religii străvechi nu înseamnă culte coerente ale fertilităţii, nici menţinerea unui păgânism conştient de sine şi nici organizări clandestine de liturghii, mai ales anticreştine. Singura certitudine pe care o aduce cercetarea actuală a materialelor etnofolclorice este aceea a unui sincretism religios care, mai ales la ţară, s-a suprapus multă vreme pe un fond mai vechi de credinţe aduse de Biserică.

MANĂ; LUAREA MANEI În lucrările consacrate lumii sacrului, mana, concentrarea de putere specifică tuturor obiectelor şi fiinţelor din univers, avea o accepţie oarecum diferită de cea dată de reprezentările populare. R. H. Codrington (*The Melanesians*, 1891) spune că pentru melanezieni mana este o „forţă imaterială, într-un anume sens supranaturală, dar care se manifestă prin forţă fizică sau prin orice fel de putere şi superioritate pe care o posedă omul“. În acest fel, mana este situată la originea religiei: „Aceasta este materia primă din care au fost alcătuite fiinţele de tot felul, pe care religiile din toate timpurile au sacralizat-o şi au

venerat-o. Spiritele, demonii, geniile, zeii de orice rang nu sunt decât formele concrete pe care le-a luat această energie“. Mana totemică este sacrul prin excelenţă: ea constituie o forţă religioasă colectivă şi anonimă a clanului, transcendentă şi imanentă. Mana este zeul impersonal, principiul sacrului, centrul religiei totemice. În această religie a originilor nu există nici o personalitate religioasă, întrucât mana îi ţine locul. Într-un al doilea stadiu se vor găsi spirite, demoni, genii, zei, care sunt forme concrete, care provin din mana. Aici trebuie căutată originea zeilor cerului, a cultului morţilor, a riturilor şi a eficienţei lor. Mana este elementul activ în tot ceea ce fac oamenii şi în tot ceea ce cred că pot să facă în cadrele magiei. Datorită acestei puteri oamenii pot controla şi dirija forţele naturii, pot provoca ploaie sau timp frumos, calm sau furtună, pot aduce sau alunga boli, prezice viitorul, aduce fericirea sau nenorocirea. Mai mult, mana nu aparţine unei clase speciale de magicieni, ci fiecare om (în cazul respectări anumitor condiţii) poate intra intra în contact cu mana prin intermediul unor practici oculte. Aşa trebuie înţeles şi comportamentul fiinţelor demonice, care pleacă adesea la vânătoare de mană: „ Strigoii vii, care îşi părăsesc trupurile fără ştirea lor în noaptea de 22/23 aprilie, s-ar aduna, călărind pe limbile meliţelor, la casele rămase pustii, la răscrucile drumurilor şi între hotare. După ce îşi încearcă puterile, bătându-se cu limbile de meliţă până la miezul nopţii, revin în sat, intră în trupurile părăsite şi merg să ia mana vitelor cu lapte“ (Ghinoiu, 1997, 173). Din această cauză, teama că vitele vor pierde laptele sau că nu se vor mai înmulţi era atât de puternică, încât tot satul se preocupa de găsirea unor mijloace de luptă de natură magică împotriva vrăjitoarelor: ascunderea limbilor de meliţă pentru a nu fi găsite de strigoi; ungerea cu usturoi şi plante apotropaice a meliţelor, porţilor, uşilor, pragurilor şi ferestrelor, vitelor şi oamenilor; descântatul pelinului, a leuşteanului, bozului şi lăsarea lor în grajdurile şi staulele vitelor; aşezarea grapei cu colţii în sus, a ramurilor de rug şi măceş la porţi, uşi şi ferestre; alungarea fermecătoarelor prin strigăte, tulnice şi buciume etc. (*idem*). Venirea primăverii, renaşterea întregii naturi era considerată a fi momentul esenţial, mai ales pentru dobândirea manei câmpurilor. În condiţiile când acest hotar temporal era considerat a fi sărbătoarea Sf. Gheorghe, este uşor de înţeles teama sătenilor de a nu pierde descărcarea de putere: „De va cădea Sf. Gheorghe în zi de post, nu va fi mană nici la albine, nici la oi şi nici câmpul, nici pomii nu vor rodi din belşug“ (Olinescu, 394).

Marcarea sacră a graniţei temporale, a trecerii de la iarnă la primăvară se realiza prin intermediul tunetului: „Până nu tună, pământul e închis; când tună, pământul se desface, atunci toată iarba încolţeşte, atunci începe a se ara, că amu pământul e cald“ (Niculiţă-Voronca, 787). De aceea acest moment era urmărit cu asiduitate, el putând oferi indicii sigure în legătură

cu viitoarea recoltă – „Când tună întâi, dacă tună dinspre răsărit, va fi anul roditor, bun“– sau cu dispoziţia omului care realizează practica magică – „De eşti voios când tună întâi, eşti voios tot anul“ (*idem*). Dar pentru ca bunăstarea să fie asigurată, nu era suficientă prognozarea; cei interesaţi puteau realiza atunci practici magice variate, prin care puteau beneficia concret de sacralitatea primului tunet: „Ca să ai mană la vacă, când tună întâi, să iei un băţ de tufă (alun) şi să-l vâri în pământ; să-l laşi 3 zile, apoi să-l arzi, să-l pisezi şi să-l dai de mâncare vacii, căci atunci când tună întâi, pământul se umple de toată mana“ (Niculiţă-Voronca, 788). ~ Pe lângă practicile de propiţiere, de stimulare a energiilor faste ale animalelor şi plantelor, se puteau realiza şi acte magice de deturnare a acestor energii. Întâia menţiune scrisă referitor la l u a r e a m a n e i în literatura română pare să fie cea din *Pravila mică* de la Govora (1640), unde se precizează canonul vrăjitorului de mană: „Cine ia mana grâului sau altceva dintr-acele, aceasta iată ştie lucrul dracului, ori den vin, ori den pâne, ori dintr-alt ce, de se va lăsa de acestea, să aibă pocanie patru ani, metanii câte o sută“ (Pavelescu, 1944, 22).

În funcţie de tipul plantelor care erau vizate, instrumentele magice erau diferite. Fără îndoială, cea mai plastică întrupare a manei câmpului o reprezintă **roua**. Natura demonică a acestui element este surprinsă într-o interesantă credinţă, în care, sub forma unui simulacru de rouă, se prezintă mana – în accepţiunea ei de boală a plantelor: „Mana câmpului se ridică uneori în sus ca un nor otrăvit sau se turteşte ca un bălaur de abur pe lan. Se ascunde de om şi când omul se duce în locul unde se vedea că e, nu găseşte decât picături cleioase, pe spice sau pe ierburi. Picăturile sunt din guşa lui cu venin“ (*idem*, 28). Deoarece actul magic de luare a manei era considerat dificil, era nevoie de obţinerea unor instrumente specifice, cu ajutorul cărora succesul practicii era garantat: „«Iarba dracului» (feriga) înfloreşte numai în ajunul Sânzienelor, la orele 12 noaptea fix. Dar nimeni nu-i poate vedea florile, căci se scutur imediat ce apar. Cine vrea să le prindă pune un «jolj» la rădăcina ei şi atunci florile cad pe el. Cu acest jolj iau loajnicele mana de la holde. Dau cu joljul peste holde zicând: «Cum am luat florile de ferigă, mai uşor să iau mana de la holde»“ (Pavelescu, 1945, 71). Alteori, pentru obţinerea instrumentului magic nu era suficientă analogia; trebuia activată magia contagioasă, ea fiind cea care preciza obiectul vizat, de la care trebuia luată mana (aici, deplasarea simbolică a pământului): „În Mehedinţi o femeie se duce la pământurile vecinilor înainte de a fi arate. Ia câte o mână de pământ şi o aruncă pe ogorul ei cu ochii închişi, zicând: «Primeşte locul meu cel bun, primeşte rodul pământurilor vecinilor, fraţilor, surorilor, cumnaţilor, prietenilor, duşmanilor, primeşte şi rodeşte şi-ncinceşte,

şi-nzeceşte, şi-nsuteşte, şi-nmieşte, ca vecinii şi toţi din jurul meu la mine să vie să servească, la mine să slujească, să se hrănească!»“ (Pavelescu, 1944, 57). O altă practică frecvent întâlnită, care avea la bază tot magia contagioasă, este aceea de a lua mana prin intermediul unei funii, cu ajutorul căreia se realiza transferul dorit: „În judeţul Fălciu se duc în noaptea de Sângiorz doi oameni cu o funie şi o întind peste latul ogorului de la care vreau să ieie mana. Unul o ţine de la un capăt, altul de celălalt. Funia o lasă să atârne prin grâu sau păpuşoi şi o trec peste întreg ogorul. Când au ajuns la capăt zic: «Toată mana de pe ogorul acesta merge cu mine la ogorul cutare». Se duc la acel ogor şi procedează la fel. Apoi se întorc acasă fără să-i vadă cineva“ (*idem*, 58-59).
→ *alun*; *apotropeu*; *luarea laptelui*; *plante magice*; *usturoi*

MARCAJ SACRU Persoanele consacrate, cele pe care sacrul le-a ales ca recipiente, sunt, în primul rând, marcate fizic. În Muntenia se spune: „De copiii din flori nu se prind farmecele, vrăjile, nici blăstămile“ (Gorovei, 1995, 84). Semnele sacralităţii se cunosc chiar de la naştere: copilul care se naşte cu **căiţă** va fi norocos sau năzdrăvan (credinţă întâlnită la romani, români, francezi, slavi, germani, norvegieni etc.; Ciauşanu, 377). Se crede că acei copii care se nasc şchiopi, orbi etc. sunt însemnaţi, adică sunt foarte răi (*Numero deus impari gaudet*; Gorovei, 1995, 58). Copilul cu fire de păr alb va fi norocos (*idem*, 168). De asemenea, din nou perfecţiunea poate fi valorizată negativ: „Copilul care de mic e deştept va muri“ (*idem*, 61). Ambivalenţa sacrului poate fi ilustrată şi prin exemplele următoare: „Copilul care se naşte cu semn pe faţă are să fie fermecător“ sau: „Se crede că oamenii cu pete pe faţă sunt buni“ (Gorovei, 1995, 84, 85). În aceeaşi direcţie se spune, tot la români: „Copiii care plâng în pântecele mamei înainte de a se naşte se transformă în pricolici“ (Creţu, 109). La fel, printre indienii nordamericani odjibwe (şi nu numai) mulţi oameni sunt numiţi vrăjitori numai pentru că sunt urâţi sau diformi. În Congo preoţii sunt recrutaţi dintre pitici şi albinoşi, marcaţi, însemnaţi, încărcaţi de sacralitate. Românii spun că din cimpoi pot cânta numai oameni însemnaţi, numai un chior, un olog, un şchiop (Herţea, 103). De asemenea, şi perfecţiunea este un indiciu al sacrului. În orice domeniu s-ar manifesta, ea sperie, pentru că nu aparţine lumii obişnuite. În Celebes se spune, când un câine este întotdeauna norocos la vânătoare, că el este *measa* (**piaza rea**; Eliade-2, 1992, 32, 36).
→ *consacrare*; *fulger*; *trăsnet*

MARŢI Valorizarea malefică a zilei de marţi este întâlnită la numeroase popoare. La bulgari, **ceasul rău** acţiona doar în zilele de marţi. Referitor la această credinţă, românii spuneau că marţea sunt trei ceasuri rele (uneori situate între cele trei cântări ale cocoşilor). În Bosnia şi Macedonia, marţi nu se începea nici un fel de treabă, din cauza convingerii că exista un ceas deosebit de periculos, dar nimeni nu ştia când anume (Tolstaia-2, 31). La greci, *apofrados* constituiau personificările zilelor nefaste. Sârbii considerau şi ei că o astfel de zi nefastă era ziua de marţi. Copilul născut într-un asemenea moment va fi nefericit (mai ales dacă era vorba de a noua marţi de la Crăciun). La bulgari, marţea malefică era cea din prima săptămână a Postului mare, deşi în general naşterea unei fiinţe în oricare zi de marţi era considerată ca semn rău (Tolstaia-2, 31, 32). Macedonenii credeau că persoana care se îmbolnăvea într-o zi de marţi nu se mai însănătoşea. Intensitatea sacră a momentului temporal era cunoscută şi de vrăjitori, care îşi alegeau tocmai această zi pentru a se asigura de reuşita farmecelor lor. Până şi moartea primea valenţe deosebite: sârbii şi macedonenii spuneau că nu era bine să moară cineva marţi, pentru că acţiunea nefastă se va repeta invariabil peste o săptămână (*idem*, 32).
→ *timp sacru*; *vineri*

MARŢI SEARA → **MARŢOLEA**

MARŢOLEA; MARŢI SEARA Marţi-seara sau Marţolea este o femeie în vârstă, foarte rea, care umblă marţi seara sau marţi spre miercuri (de aici, probabil, şi personificarea Sf. Miercuri, cea care le pedepseşte pe femeile pe care le găseşte lucrând marţi seara spre miercuri; Pamfile-1, 1916, 109). De fapt, interdicţiile referitoare la acţiunea de pedepsire întreprinsă de ea, nemulţumirile acesteia sunt explicate ca având origini diferite. Astfel, se spune că pornirile malefice ale Marţolei au ca sursă invidia faţă de Sf. Duminică, sărbătorită în ziua consacrată ei (Kernbach, 1989, 329). Alte credinţe menţionează că ea vine mai ales la femeile care torc în seara acestei zile (contaminare: nu se toarce în zilele de marţi, crezându-se că pe firul astfel obţinut vârcolacul ajunge la lună sau la soare, încercând să le mănânce). După unele informaţii, Marţolea vine în sat în seara de 1 martie, la casele cu fete, răsplătindu-le pe cele ce au **mărţişor** (Fochi, 196-197). Pedeapsa poate fi variată: chinuie femeile, le sperie, le tulbură somnul, le înţeapă cu fusul, le orbeşte sau chiar le omoară. Uneori le mănâncă pe femeile care fac leşie marţea sau le aruncă în apă clocotită. Când este foarte supărată, se poate răzbuna pe întreg satul trimiţând

grindina, pe care o aruncă dintr-un săculeţ pe care-l poartă cu ea (Bârlea, 450; Fochi, 196-197; Muşlea-Bârlea, 206).
→ *tors*; *Feciorii Marţolii*

MĂRŢIŞOR În Macedonia, pentru a fi apăraţi de duhurile rele şi, de asemenea, pentru a fi sănătoşi în anul care venea, copiii şi tinerii purtau amulete redutabile (*martinka, marte*): fire colorate, împletite, legate la mână sau la picior, începând cu 1 martie şi până la vederea primei berze sau rândunele (Kaşuba, 1977, 254). Românii cunosc şi ei obiceiul, care are o răspândire foarte mare: „În ajunul lui martie, mamele pun la braţul copiilor mărţişor, ce se poartă până în ziua de Patruzeci de mucenici, când se scoate şi se leagă de ramurele vreunui pom. Mamele cred că pomii vor rodi abundent, iar copiii cred că rândunelele le-ar aduce haine noi, de Paşti“ (Marian, 1994, I, 313). La greci, un astfel de mărţişor se purta legat de mână sau de degetul mare, la picior (Ivanova, 328), ca o amuletă împotriva soarelui de martie (el trebuia să fie purtat până la Buna-Vestire – 25 martie – sau până în Duminica Mare, când era agăţat într-un pom). Şi în Bulgaria la 1 martie se făceau *marteniţî (marta, marticika)* – două şnururi împletite, cel mai adesea de culoare roşie şi albă, din lână, cânepă etc. De regulă, împletitura era realizată de cea mai bătrână femeie din casă, considerată a fi cea mai „curată“. Femeia nu trebuia să se apropie de foc în acest timp, pentru ca amuleta să nu-şi piardă puterea magică. Ca şi la macedoneni, mărţişorul trebuia purtat până era văzută prima rândunică sau barză, după care era luat de la mână şi pus sub o piatră. Peste câteva zile era scos de acolo; se mai spunea că, dacă sub piatra respectivă găseau furnici sau gândaci era un semn bun, ce prevestea noroc la animale. Şi tinerele fete încercau să-şi afle, prin intermediul mărţişorului, ursita. Astfel, dacă sub piatră erau furnici era un semn sigur că fata respectivă se va căsători cu un păstor (este vorba de aceeaşi bogăţie la animale). Mai mult, mărţişorul era păstrat chiar şi după încheierea ritualului, deoarece se credea că este un mijloc verificat împotriva **deochiului** (cu deosebire pentru copii; Koleva, 282-283). La români, mărţişorul era destinat în primul rând copiilor –băieţi sau fete –, cărora li se dăruia o monedă de argint, agăţată de un şnuruleţ alb– roşu din lână sau mătase. Se credea că un astfel de dar trebuia să aducă fericire destinatarului, urmând să-i influenţeze considerabil destinul : „Scopul legării sau punerii mărţişorului la gâtul sau mâinile copiilor este ca copiii cărora li s-a pus şi-l poartă să aibă noroc în decursul anului, să fie deplin sănătoşi şi curaţi ca argintul cu venirea primăverii, şi peste vară să nu-i apuce şi scuture frigurile“ (Marian, 1994, I, 313). Mărţişorul se punea în ziua de 1 martie (alteori „nu se pune la 1 martie, ci când apare luna nouă în martie“; „la 1 martie se trece firul roşu printr-o monedă de argint, se pune la gât când se

iveşte lumina lui martie pe cer"; Fochi, 198), până la apusul soarelui şi era purtat 12 zile, după care era agăţat de ramurile unui copac tânăr. În alte părţi el era purtat până ce vedeau un copac înflorit, de ale cărui crengi era agăţat.
Ca şi la celelalte popoare din sud-estul Europei, mărţişorul este adesea pus în legătură cu prezenţa unor mesageri sacri. Astfel, el putea fi aruncat în urma unei berze sau purtat până când cucul începe să cânte: „Copiilor li se leagă la gât aţă roşie cu alb şi bani, păstrându-le până vin berzele şi atunci zic: «Na-ţi negreţele şi dă-mi albeţele!»" (Muşlea-Bârlea, 422).
Asemenea reprezentărilor bulgare, mărţişorul şi elementele cu care acesta intra în contact puteau fi utilizate în practici oraculare. Se credea că, dacă pomul în care fusese agăţat mărţişorul va avea roade bune, şi omului respectiv îi va merge bine; dacă era aruncat după o pasăre, se credea că practicantul va fi uşor, precum pasărea. „Fetele îşi leagă la gât şi la mână un fir de lână roşie şi unul alb, aninând la gât şi parale; le poartă până la Florii; atunci zgardele se leagă de copacii din grădină, iar paralele se păstrează până la Sf. Gheorghe, când cumpără cu ele caş proaspăt şi vin roşu (...), felicitându-se: «Să fie roşii ca vinul, albe ca caşul»" (*idem*, 422). De asemenea, „se pune pe mărăcini sau trandafiri, unde se ţine o noapte, iar a doua zi se ia, observându-se dacă a prins rouă sau nu, indicând norocul sau nenorocul" (Fochi, 200).
Magia simpatetică era elementul predominant în structura ritualului: mărţişorul se purta pentru a fi „albi ca argintul", „ca laptele", „să aibă faţa ca trandafirul", să fie „sănătoşi şi curaţi ca argintul" etc.

MĂTRĂGUNĂ „Mătrăguna, dacă este undeva în grădină, nu se scoate, că apoi moare fata sau gospodina casei aceleia" (Gorovei, 1995, 147).
Timpul propice culesului mătrăgunei este perioada dintre Paşti şi Înălţare. Cu o săptămână înainte, mătrăguna este „menită": se pleacă în căutarea ei şi i se leagă o fundă roşie, ca să fie găsită mai uşor în dimineaţa culesului. De îndată ce sosesc în pădure, femeile se duc direct spre ea: „ele nu au voie să caute". Culegerea rădăcinii de mătrăgună se făcea în cadrul unui ceremonial deosebit. În Ţara Oaşului, de pildă, se merge după mătrăgună cu pălincă, cu pită, cu pască sfinţită de la Paşti. „Şi-apoi când vei sosi la mătrăgună trebuie să-i închini cu palincă, nu pui mâna pe ea până nu-i închini: «Laudi-se Isus Hristos». Şi să zici: «Aşa să mă cinsteşti, cum te cinstesc şi eu». Şi trebuie să fie două femei care merg după mătrăgună şi mai trebuie un leu care-i cap de împărat, şi un cuţit. Una se preface că o taie şi alta că o prinde. După aceea o scoate afară din pământ. Şi în locul ei pune palincă şi îngroapă pită şi slănină şi pască sfinţintă. Şi trebuie să joace

amândouă pe groapă, dezbrăcate complet“ (Ştefănescu, 7). Culegerea plantei se face în taina nopţii, pe linişte deplină. Pregătirea farmecului are loc în cadrul unui ceremonial deosebit, cu apă ne-ncepută, în oală nouă, în care se pun miere şi zahăr, pâine şi vin, în timp ce rostesc cuvintele: „Îţi dau aceste bunătăţi, tu să dai leac şi frumuseţe lui“. Plata este absolut generală. Ea trebuie plătită, căci altfel pe lângă că nu-i de leac, dar noaptea va striga pe cei care au cules-o să o ducă de unde au luat-o, iar dacă nu o duc, se răzbună (*idem*). ~ N e b u n i e ; m o a r t e . Practica otrăvirilor cu mătrăgună constituia o obişnuinţă în trecut. Ea se punea în mâncare sau în băutura celor ce trebuia pedepsiţi, producându-le nebunie. ~ F a v o r i z a r e a m ă r i t i ş u l u i / d e u r s i t ă . Când două fete merg la cules de mătrăgună, ele se îmbrăţişează şi se mângâie, zicând: „Mătrăgună, mătrăgună,/ Mărită-mă peste-o lună/ Că de nu m-ăi mărita/ Oi veni şi te-oi ciunta“ (Eliade-1, 1980, 207). Mătrăguna este, alături de hrean, foarte întrebuinţată pentru vrăjile de dragoste. Când se vor ivi zorile zilei alese pentru ceremonie, două fete vor porni, pe nemâncate, spre locul respectiv, în cea mai mare taină. Odată ajunse acolo, după ce mătrăguna este găsită, ele se vor dezbrăca şi, goale, se vor apleca de trei ori până la pământ înspre răsărit, înconjurând-o de tot atâtea ori. Va fi scoasă apoi cu sapa şi culcată spre răsărit. În groapa formată se pune pâine, sare şi un ban de **argint** reprezentând plata ei, pentru că altfel nu-i de leac şi se răzbună. Se acoperă apoi totul, iar culegătoarele vor face trei plecăciuni spre apus, după care se aşează spate în spate, una cu faţa spre răsărit, cealaltă cu faţa spre apus, iar ceea din urmă va ridica mătrăguna şi o va preda celeilalte (Ştefănescu, 7-8). Prezenţa banului de argint este remarcată şi în alte descrieri ale culesului mătrăgunei. Ceea ce este important este că acum acesta nu semnifică simpla plată a „mărfii“, ci are o valoare apotropaică redutabilă, fiind unul dintre puţinele mijloace de apărare împotriva accidentelor de recoltare. Într-o descriere a acestui obicei din fostul judeţ Turda, fetele care vor să fie chemate cel mai des la horă şi să se mărite primele se duc la miezul nopţii, îmbrăţişate, până la locul unde se află mătrăguna. Fiecare ţine în gură câte un ban de argint aşezat astfel, încât să atingă în acelaşi timp dinţii şi limba. Se apleacă apoi peste mătrăgună fără s-o atingă cu mâinile şi rup câteva frunze cu dinţii pe banul de argint (Eliade-1, 1980, 209). Când se duc să culeagă planta menită unei vrăji de trezire a dragostei, fetele pleacă spre miezul nopţii, goale şi despletite, îmbrăţişîndu-se şi sărutându-se tot timpul, până la locul unde creşte mătrăguna. Când ritualul este condus de o bătrână, aceasta rosteşte formulele magice în apropierea mătrăgunei, în timp ce însoţitorii ei mănâncă, beau, îşi spun vorbe de dragoste, se îmbrăţişează şi se sărută. Când se încheie descântecul, ele dansează în jurul plantei, în timp

ce bătrâna sapă atent pământul pentru a nu rupe nici cea mai mică bucăţică de rădăcină. În timpul dansului, învârtindu-se în jurul plantei, femeile cântă: „Mătrăgună, Doamnă bună,/ Nu te iau de bolunzât/ Ci te iau pe îndrăgit,/ Nu te iau să bolunzăşti,/ Ci te iau să îndrăgeşti"(*idem* 211).

Dar mătrăguna nu este folosită numai în practicile magice de potenţare a dragostei. Ea poate fi un remediu puternic în vederea „reparării" unei relaţii, astfel că apare şi în practicile care au ca scop *întoarcerea* dragostei (sau, de ce nu, provocarea dragostei, întoarcerea atenţiei/privirii bărbatului iubit către fată). Diferenţa dintre cele două practici magice este dată de actele componente ale ritualului, care este constituit din numeroase elemente de **magie** simpatetică. „Fetele sau femeile tinere merg câte două, în miezul nopţii, goale şi despletite, îmbrăţişate şi sărutându-se tot drumul, până la locul mătrăgunei (…). Se duc apoi la moară, fură cu mâna *întoarsă* făină, pe care o cern printr-o sită *întoarsă*. Cu această făină, mătrăgună şi miere fac o pastă pe care o lasă să se acrească. Se pune apoi fie în ţuică, fie în ceai, fie în cafea, fie într-o plăcintă pe care o oferă flăcăului pentru a-i trezi dragostea" (Eliade-1, 1980, 209). Ambivalenţa întoarcerii surprinsă în ritualul de mai sus nu este însă epuizată prin precizarea tipului de magie de dragoste. În general actele magice, fie că au un caracter malefic sau unul benefic, sunt caracterizate printr-o deosebire flagrantă de actele cotidiene. Pentru a nu se confunda accidental cu acestea, practicile magice reiau actele cotidiene *cu semnul minus, întorcând pe dos* realitatea cunoscută. Această distincţie este surprinsă într-un recitativ magic adresat mătrăgunei la culesul „pe urât", caracterizat de o intenţionalitate malefică.

Când o culegeau „pe urât", cele două culegătoare se întorceau cu faţa de la ea şi, scărpinându-se la spate, spuneau: „Eu te iau,/ Pe ce te iau?/ Pe urât, nu pe plăcut,/ Nici pe văzut./ Cine te-o lua/ Sau te-o bea,/ Numai cu dosu te-o vedea,/ Cu faţa ba" (Butură, 3). Mai mult, când se culege mătrăguna „pe urât", femeile merg la plantă cu hainele murdare, pronunţă vorbe urâte etc. ~ Scop terapeutic. Când se culege în scop terapeutic, procedura era diferită. În loc să păstreze tăcerea, fermecătoarea invoca mătrăguna: „Mult slăvită mătrăgună împărătească. Te cinstesc cu pâine, cu sare şi mă închin: dă-mi hainele tale. Spală-mă, curăţă-mă, desfă-mă de dătătură, de făcătură. Ca să rămân curată, strălucitoare, ca argintul strecurat, ca Maica Domnului care m-a adus pe lume" (Eliade-1, 1980, 216). În strânsă legătură cu această utilizare se află şi informaţia care pune accent pe funcţia de diagnosticare a plantei. În unele părţi se fierbe planta într-o oală nouă. Înainte de a-i da să bea, bolnavul este legat de pat, căci, după ce gustă din băutură începe să delireze. De trei ori pe zi, trei zile la rând se spală tot trupul bolnavului cu acest „suc de mătrăgună" şi i se dau să bea trei linguriţe. Bolnavul nu are

voie să mănânce ceapă crudă (timp de trei zile) sau să bea ţuică şi vin (timp de mai multe săptămâni). Se pare că se vindecă astfel bolile de picioare, mâini (durerile), rinichi, frigurile (Gorovei, Lupescu, 78). O descriere amănunţită a tratamentului frigurilor prin intermediul ajutorului dat de această plantă cu o bogată încărcătură magică este dată de Simeon Mangiuca (*De însemnătatea botanicei româneşti*, 1874). Mătrăguna apare ca o plantă magică relativ banală, deoarece nu este menţionat explicit caracterul ei accentuat malefic. Avem de-a face cu un fenomen obişnuit în descântecele româneşti – de personificare a agentului magic. Astfel, mătrăguna este mai mult decât o simplă plantă utilizată în remediile magice, este un adevărat ajutor supranatural. Bolnavul împreună cu descântătoarea se duc în pădure respectând recomandările uzuale în cazul culegerii acestei plante: ei sunt veseli, cântă, mănâncă şi beau (se sugerează astfel starea la care trebuie adus bolnavul), uneori spunând de la bun început necazul lor – motivul pentru care au venit în pădure: „Bună seara, mătrăgună, bună doamnă şi bună maică, care atingi cu capul cerul, care îţi înfigi rădăcinile sub pământ şi a cărei rochie flutură în vânt. Tu care eşti regina cerurilor şi a furtunilor, tu care eşti regina florilor, căci în faţa ta toate florile se prosternă şi te preamăresc. Pe tine te chem şi pe tine te rog, cu coatele goale, cu genunchii goi, fruntea plecată până la pământ, să-i dai putere şi sănătate, altfel zis să-i dai leac bolnavului (se spune numele) , pleacă, du-te, caută şi adu-i leacul de vindecare.“ Dimineaţa, după ce bolnavul şi descântătoarea au dormit în preajma plantei, ca în cazul riturilor antice de *incubatio*, invocaţia este repetată, accentul punându-se acum pe nevoia imperativă a leacului: „Ai plecat, ai mers, ai căutat şi ai adus leacul şi l-ai pus în acest pahar ca să lecuieşti bolnavul“. În acest moment bolnavul gustă miere din pahar, în timp ce descântătoarea îi toarnă apă în cap; îl unge apoi cu miere, îi leagă la gât un fir de bumbac roşu şi un ban de argint (elemente cu valoare apotropaică pronunţată), îl îmbracă în cămaşa cea nouă şi se întoarce cu el acasă. ~Valoare oraculară. În judeţul Neamţ, pentru anumite boli grave se dă de băut pacientului infuzie de mătrăgună. Acesta cade într-un fel de delir şi dacă în trei zile nu-şi revine, asta vrea să spună că nu se va vindeca niciodată de boala care suferă“ (Gorovei, Lupescu, 78). ~Malefic: Când era culeasă „pe bolunzit“ (pentru a îmbolnăvi pe cineva) sau „pe moarte“, actul ritual al culesului era însoţit de proferarea blestemelor. În asemenea cazuri, planta era administrată celui căruia îi era destinată, în băutură sau în mâncare.

În judeţul Vaslui s-au păstrat reminiscenţele unui cult important al mătrăgunei. Într-o zi de duminică, iniţiatul ce dorea să-i dobândească favorurile se ducea la locul unde creştea, îi aducea ofrandă de mâncare şi băutură, adică pâine şi vin, şi o lua acasă cu lăutari cântând şi cu alai de

lume. Acasă trebuia ţinută în cinste, posesorul ei fiind mereu voios, trebuind să nu se certe cu nimeni şi să nu blesteme (dacă încălca aceste reguli, mătrăguna îl omora). Mătrăguna putea fi trimisă oriunde de către deţinătorul ei, aducându-i acestuia tot ceea ce îi cerea (asemenea auxiliarilor supranaturali cum sunt **spiriduşii**). În fiecare duminică el trebuia să aducă lăutarii să-i cânte şi sătenii să-i joace, el însuşi fiind, mai ales în această zi, foarte bucuros (Pamfile-1, 1916, 9).
Sensibilitatea deosebită a plantei este marcată de numeroasele interdicţii care marchează culesul şi transportul ei: „Dacă cineva află că ele (femeile) aduc mătrăgună sau dacă, în urma lor, pe drumul sau cărarea pe care au trecut cineva se bate, se ceartă sau se înjură, dacă se aruncă cu pietre sau se lasă să cadă ceva, efectul mătrăgunei este invers decât cel pentru care s-a cules“ (Eliade-1, 1980, 208). Evident, puterea nefastă a mătrăgunei poate fi activată tocmai prin încălcarea acestor interdicţii, nu atât prin intermediul persoanelor care participau la cules, cât prin cel al martorilor indiscreţi: „Într-o zi, mama unei fete din sat aducea mătrăgună. După ce femeile au trecut, slujnica noastră se apucă deodată să mă bată. Mă înjură, mă trase de păr, mă dădu dracului şi apoi mă alungă cu bulgări. Mă apucai să plâng, neştiind ce voia de la mine. Se năpusti spre bucătărie, răsturnă vesela, putinile şi străchinile (…). Câteva săptămâni după aceea, fata a cărei mamă fusese văzută de slujnică în momentul în care se întorcea cu mătrăguna, fu bătută şi alungată de la horă. Mama ei se plângea peste tot, declarând că nu înţelegea de ce fata ei era urâtă de toţi şi neplăcută feciorilor. Ea nu ştia că servitoarea noastră aflase că ea aducea mătrăguna şi distrusese în felul acesta vraja“ (*idem*).
→ *plante magice*

MĂTURĂ Din cauza faptului că mătura era încărcată cu numeroase virtuţi magice, ea cădea, asemenea altor obiecte de acest tip, sub incidenţa tabuurilor: „Să nu rupi mătura, că-i a pagubă“ (Gorovei, 1995, 137). La fel, mătura veche este supusă unor interdicţii numeroase şi la ruşi: o mătură veche nu trebuie să fie aruncată în preajma casei sau pe drum, unde ar putea fi călcată în picioare de oameni sau de animale, pentru a nu fi cauzatoare de boli. În plus, ea nu putea fi arsă în sobă, deoarece ar provoca imediat furtuni, vânt puternic, o adevărată explozie a forţelor malefice (Gruşko-Medvedev, 1995, 66). Ca şi la români, mătura ieşită din uz trebuia respectată în continuare şi ea se depozita în podul casei, alături de alte obiecte asemănătoare (**sită**, furcă etc.). „Ca să nu se apropie duhurile necurate de copil când e lăsat singur în casă, în primele şase săptămâni de la naştere şi mai ales când nu e încă botezat, se pune, lângă leagănul sau albia

în care e culcat, o mătură menită să-l ferească de rău“ (Candrea, 1944, 255). Drumul tinerilor căsătoriţi era adesea măturat pentru a înlătura astfel potenţialele farmece aruncate special de vrăjitori (Gruşko-Medvedev, 1995, 67). Tot ruşii o utilizau şi împotriva deochiului: mătura se arunca după oamenii consideraţi a dispune de o putere malefică a ochilor. Mătura era utilizată în gospodărie în toate situaţiile-limită: în caz de incendiu, casa era înconjurată cu o mătură în mână; pentru a fi ferite de boli, vitele trebuia să treacă peste un prag sub care fusese îngropată o mătură; pentru a feri puii de păsările răpitoare era agăţată o mătură sau o opincă veche (*idem*). Valenţele demonice ale măturii sunt probate de o altă serie de credinţe: „să nu dai cu mătura în copil, că nu mai creşte“; „să nu loveşti feciorul cu mătura, că-l părăsesc fetele“; „când dai cu mătura în vite îi a pagubă“ (Gorovei, 1995, 137).
În ritualurile magice cu valoare terapeutică mătura era considerată un instrument preţios în vederea obţinerii rezultatului dorit.Când un copil plângea mult noaptea (când avea plânsori), ruşii spuneau că era bine să se arunce pe geam hainele copilului împreună cu o mătură veche (Gruşko-Medvedev, 1995, 67), care lua asupra ei tot răul. Alteori, mătura era obiectul esenţial în desfăşurarea descântecului specific. Tot în cazul plânsorilor, copilul era aşezat lângă sobă şi măturat de trei ori din cap până-n picioare, apoi era bătut cu mătura pe prag (*idem*).
În cazul epidemiilor şi mai ales al epizootiilor, la slavi mătura era elementul principal al ritualului „aratului“ satului sau al ocolurilor rituale înfăptuite de femei. La fel în cazul deceselor individuale de holeră, soţia celui mort trebuia să meargă în urma sicriului şi să măture tot drumul parcurs până la cimitir (*Slavjanskaja mifologija*, 76).
→ *obiecte magice*; *prag*

METAMORFOZĂ Ucrainenii spun că noaptea, pe câmp, în afara satului, nici un fel de animal domestic nu atacă oamenii. Când totuşi acest lucru se întâmplă, sub înfăţişarea animalului se ascunde mai mult ca sigur o **vrăjitoare**: „Mergea pe drum, seara târziu, un tânăr. În jurul lui tot alerga o scroafă – grohăia când în faţa, când în spatele lui, venea când din stânga, când din dreapta, dar nu-i făcea nici un rău. Aşa s-a ţinut după el până la poartă, când îi zise: «Norocul tău că eşti întâiul născut, că ai fi văzut tu atunci!»“ (P.V. Ivanov, -2, 462). O povestire scoţiană narează o întâlnire asemănătoare. Un tânăr era urmărit adesea de un grup de vrăjitoare care luaseră chipul unor pisici. Odată, noaptea, tânărul şi-a luat inima în dinţi şi le-a alungat cu sabia, reuşind să taie laba uneia dintre aceste pisici demonice. Luând laba animalului cu el, a doua zi a constatat cu surprindere că în locul ei era un picior omenesc, prin intermediul căruia a putut s-o

găsească mai târziu pe posesoarea lui (Tylor, 147). O imagine asemănătoare se întâlneşte în credinţele ce descriu practica aratului ritual al satului, în cazul unor epidemii. Astfel, ruşii spun, când se trasează cercul apotropaic în cazul unor epizootii, că animalul care apare în calea oamenilor, în timpul în care se realizează această practică (fie el pisică sau câine), este chiar duhul bolii respective (*Mifologiceskij slovar'*, 292). La ruşi, pentru a se transforma (de regulă la lună nouă) în animale, vrăjitorii sar peste douăsprezece cuţite aşezate cu tăişul în sus (ritual utilizat şi pentru consacrarea vrăjitoarelor), rostind în acelaşi timp o serie de cuvinte magice. Pentru a reveni la starea iniţială, ei repetă operaţia în sens invers (din direcţia cealaltă). Dacă cineva găseşte aceste instrumente, în timp ce vrăjitorul transformat în lup este plecat după pradă şi scoate cuţitele din pământ, practicantul va păstra pentru toată viaţa înfăţişarea animală (Novicikova, 447). Românii din Basarabia cred că dacă prinzi o femeie prefăcută în căţea (strigoaică) furând laptele de la vacă, o poţi desface aruncând peste ea un brâu sfinţit sau lovind-o cu un cuţit sfinţit. Atunci, dimineaţa, când te duci la cea pe care o bănuieşti, o găseşti oloagă. În alte părţi, vrăjitoarele se prefac în câine sau în pisică numai în momentul când sunt surprinse de către stăpânul vacii (Pavelescu, 1944, 84). „De multe ori, povestesc păcurarii bătrâni că s-au întâmplat de au puşcat ori omorât astfel de pricolici prefăcuţi în câini şi, la ziuă, nu i-au mai aflat la locul unde i-au lăsat morţi, căci i-au luat soţii lor (alţi pricolici) şi apoi au auzit că cutare ori cutare om din cutare sat a murit“ (Hasdeu, 373). În unele povestiri se arată care este adevărata cauză a morţii omului. Ca în povestirile ce narează activitatea vrăjitoarelor la **sabat**, lupta, bătaia dintre demoni nu este fatală decât dacă „dau, dar nu tai“ – apariţia sângelui ducând la pierderea puterii de care dispune spiritul în timpul vieţii, realizându-se astfel trecerea într-o altă stare: de la strigoi viu (în care predominantă era latura umană), la strigoiul mort, care este demonicul prin excelenţă: „Respectivul, fost pricolici, când sângerează prin lovire (…) totdeauna moare. El fiind o dată sângerat, cu sângele său îşi pierde puterea de pricolici şi începe a spune la casnici ori rudenii cum că el a fost pricolici şi moare din lovitura cutărui om etc., căci astfel «de n-ar spune, nu-i poate ieşi sufletul»“ (Hasdeu, 373).
→ *desfacere*; *pricolici*; *strigoi*

MIEZUL NOPŢII⟶AMIAZĂ

MIEZUL ZILEI⟶ AMIAZĂ

MIT; MITOLOGIE; MITOGENEZĂ *Mitul* ca istorie sacră este esenţa ritualului ce se practică în vederea obţinerii anumitor rezultate în

care sunt activizate, în ultimă instanţă, practicile magice. Cunoaşterea, familiarizarea cu tradiţia, cu aceste istorii sacre nu se putea face decât prin iniţiere. Rolul activ al mitului îndreptat spre obiective concrete este subînţeles prin însăşi originea lui: „Mitul povesteşte o istorie sacră, adică un eveniment primordial, care a avut loc la începutul Timpului, *ab initio*. A povesti o istorie sacră echivalează însă cu revelarea unui mister, deoarece personajele mitului nu sunt fiinţe umane: sunt zei sau eroi civilizatori şi, din acest motiv, *gestele* lor constituie mistere – omul nu le-ar fi putut cunoaşte dacă nu i-ar fi fost revelate“ (Eliade-1, 1992, 88).

Asemenea relatărilor tip **povestea cânepei**, istoriile sacre dezvăluie iniţiaţilor şi, prin ei, novicilor, acte institutorii, originea şi motivaţia unor practici acum profane, ale unor rituri: „Nici un zeu, nici un erou civilizator n-a revelat vreodată un act profan. Tot ce-au făcut zeii sau strămoşii, deci tot ce povestesc miturile despre activitatea lor creatoare, aparţine sferei sacrului şi, prin urmare, participă la *Fiinţă*. Ceea ce fac oamenii din proprie iniţiativă, fără un model mitic, aparţine, dimpotrivă, sferei profanului“ (*idem,* 89-90). În accepţia dată de noi, mitul este o istorie sacră, o reprezentare coerentă, structurată, a unei alte realităţi, paralelă cu lumea umană sau anterioară acesteia, având valoare instituţională, fiind astfel un semn al puterii ce caracterizează, în ansamblu, lumea sacrului. Accesul la această realitate mitică transcendentă se poate face pe două căi: a) *indirect*, prin intermediul istoriilor sacre propriu-zise – în general, în cadrul ritualurilor de iniţiere, care presupuneau aducerea la cunoştinţa neofitului a marilor taine – sau, într-un plan diferit, profan, prin intermediul povestirilor superstiţioase despre personaje mitologice: acestea sunt mai puţin explicite, dezvăluirea sacrului caracterizându-se prin ocultarea mesajului, adevăratul sens putând fi relevat doar de iniţiaţi; b) *direct,* prin contactul nemijlocit cu lumea sacrului – cu elemente disparate ale acesteia (hierofanii) – sau prin trecerea subiectului în această lume, trecere mijlocită de practici magice. Ambele realizări presupun ca obligatorie prezenţa iniţiatului, a celui care transmite cunoştinţe sacre, „traduce“, „tâlcuieşte“, explică manifestările sacre. O dată spus, adică revelat, mitul devine adevăr apodictic: el întemeiază adevărul absolut. Dar ceea ce are în vedere mitul este sacrul. Tot ceea ce are o anumită însemnătate pentru viaţa oamenilor a fost cândva întemeiat ontologic de mit, existând un model exemplar, exterior în mod evident sferei profanului. În ultimă instanţă, Mircea Eliade subliniază un aspect important al funcţiei mitului în societăţile tradiţionale: „Mitul descrie diferitele şi uneori dramaticele irupţii ale sacrului în lume“, cu valoare de *întemeiere* (Eliade-2, 1992, 90). Dar acest punct de vedere asupra mitului şi, evident, a mitologiei, nu este unicul. În general, până în prezent, nu există o definire unitară a conceptului, fiecare specialist propunând o variantă mai apropiată de imaginea pe care

el însuşi şi-o face în raport cu materialul respectiv. În acest sens, este perfect valabilă constatarea lui Gh. Vlăduţescu: „Mitul vorbeşte altfel istoricului religiilor şi altfel istoricului filozofiei; antropologul desluşeşte sensuri cu mare încărcătură de informaţie acolo unde cel dintâi nu vede nimic; folcloristul are şi el limbajul său şi luminează faţetele lăsate de alţii în umbră (...). Mitul nu poate fi cercetat altfel decât interdisciplinar, ceea ce presupune integrarea rezultatelor după investigaţiile particulare". Iată principalele direcţii de interpretare a mitului, aşa cum s-au conturat în plan diacronic.~ În antichitate : a) direcţia n a t u r a l i s t ă – zeii erau consideraţi personificări ale forţelor naturii; b) direcţia e t i c o - a l e g o r i c ă – miturile erau întrupări ale unor atribute morale (de exemplu, Pallas Athena reprezenta înţelepciunea, Ares – iraţionalul, Afrodita – dorinţa, Hermes – cuvântul ş.a.m.d.); c) direcţia i s t o r i c ă – zeii fuseseră oameni de seamă, care trăiseră odinioară în lume şi pe care posteritatea i-a slăvit ulterior (despre Prometeu se spunea, de exemplu, că ar fi fost un rege scit). Acest punct de vedere a fost susţinut de Euhemeros din Mesina, în *Inscripţiune sfântă*; d) direcţia m i s t i c ă – susţinută de orfism şi neoplatonism – se sprijinea pe concepţia lui Platon şi era influenţată de cultele orientale. Plutarh, reprezentantul ei cel mai tipic, considera că divinitatea este una singură, iar zeii miturilor sunt puteri reale, subordonate divinităţii supreme şi adorate, sub diferite nume, de popoarele pământului; e) e p i c u r e i s m u l tăgăduia veridicitatea miturilor. Afirma că zeii locuiesc într-o zonă senină situată între pământ şi cer, impasibili la imprecaţiile oamenilor. Ocupaţi cu contemplarea propriei esenţe, zeii nu coboară în lume spre a se amesteca printre oameni, aşa cum erau descrişi în mituri; f) s t o i c i s m u l considera că preoţii au fost aceia care au îmbrăcat adevărurile înalte în haina colorată a miturilor, spre a le face astfel mai accesibile pentru mintea celor lipsiţi de o cultură aleasă.

Critica mitului s-a făcut încă din Grecia antică, prin considerarea mitului drept o ficţiune poetică deliberată. X e n o p h a n e s d i n K o l o p h o n (sec. VI î. H.) critica, printre cei dintâi, expresiile şi simbolurile mitologice din opera lui Homer şi a lui Hesiod, respingând afirmaţia homerică asupra deplasărilor spaţiale ale zeilor, viziunea antropomorfă asupra lor şi refuzând să accepte ideea că zeii ar fi imorali, aşa cum rezultă din opera celor doi mitografi. Mai târziu, P r o d i k o s d i n K e o s (sec. V î. H.) considera că oamenii zeifică îndeosebi fenomenele naturale utile. E u h e m e r o s (sec. III î. Hr.) a încercat o definire concretă a mitogenezei, considerând mitologia drept o zeificare a strămoşilor muritori şi apoteozarea regilor defuncţi. Reprezentarea alegorică era susţinută, în secolul al VI-lea î. H., de T h e a g e n e s d i n R h e g i o n , care considera că numele zeilor homerici erau fie întruparea alegorică a însuşirilor omeneşti, fie alegoria elementelor

naturii. P l a t o n (sec. V-IV î. H.), în *Republica*, a luat atitudine împotriva poveştilor mitologice ale poeţilor, considerându-le drept imorale, improprii educării tineretului: „Acestea sunt povestiri cărora nu trebuie să li se îngăduie accesul în Cetate, nici dacă un înţeles simbolic susţine născocirea, nici dacă această născocire e despuiată de orice semnificaţie simbolică“ (II, 378 *d*). În concepţia lui A r i s t o t e l (sec. IV î. H.), „iubitorul de mituri e oarecum un filozof, căci mitul a fost născocit pe baza unor întâmplări minunate, pentru explicarea lor“ (*Metafizica*, I (A), 2, 982 b 15).

Fără îndoială, antichitatea greco-romană a oferit şi primele încercări de abordare a diverselor aspecte pe care le lua demonicul. Elemente ale reflecţiei demonologice întâlnim la Platon. O primă idee pe care o abordează filozoful se referă la natura demonilor. În dialogurile lui Platon, ca şi la Hesiod, ale cărui informaţii au fost utilizate de filozof, avem de-a face cu ecourile unei tradiţii foarte vechi, conform căreia unii demoni exercită o misiune individuală de îndrumător şi protector al omului. Astfel, la H e s i o d (ca şi la Platon), oamenii din vârsta de aur au devenit „sfinţii demoni ai pământului“ (*epichthonioi daimones*), buni, săritori, păzitori ai muritorilor. Mai mult, Platon, datorită unei etimologii fanteziste, în care îl apropie pe *daimõn* de *daémõn* „simţitor, înţelept“, deduce chiar că un om bun, după moarte, devine demon; un om deosebit, viu sau mort, merită şi el acest nume. Mitul eshatologic din *Phaidon* (107 *d* sq.) ne înfăţişează sufletul fiecărui decedat însoţit de câte un *daimôn* care îl conduce spre locul în care el trebuie să fie judecat şi apoi întovărăşit de un alt demon, către locul din care a venit (Motte, 205-221).

Şi Plutarh(c. 50-120 d. H.) s-a orientat spre studiul demonologiei. În tratatul său *De superstitione*, operă de tinereţe, el respinge credinţa în demoni şi tratează teama superstiţiosului drept „demoniacă fără de demoni“ (*kakodaimõn deisidaimonia*). Dar, mai târziu, filozof marcat de spiritualismul platonician, apoi preot profund religios al lui Apollo din Delfi, va acorda în lucrările de maturitate, cu precădere în *De defectu oraculorum*, *De genio Socratis, De Iside et Osiride* şi *De facie in orbe lunae,* un loc deosebit acestor fiinţe intermediare, cărora nu va înceta să le diversifice funcţiile şi să le precizeze natura. Rolul demonilor este, în viziunea lui Plutarh, de a „traduce şi a transmite zeilor ceea ce vine de la oameni şi oamenilor ceea ce vine de la zei“, rugăciuni, sacrificii, iniţieri, oracole, magie, dar şi de „a permite zeilor de a avea legătura cu oamenii în stare de veghe sau de somn“. Chiar dacă unii oameni aleşi îi simt şi le aud vocea, demonii nu sunt vizibili pentru muritori. În timp ce zeii-aştri sunt făcuţi din foc şi oamenii din pământ, demonii, fiinţe eterice şi aeriene, sunt diafani, credinţă care s-a perpetuat multe secole, fiind parţial preluată, cu modificări,

chiar de creştinism. Ca o caracteristică suplimentară, demonii se bucură de o longevitate extraordinară. Plutarh, de exemplu, continuându-l pe Hesiod, le evaluează durata de viaţă la 9 720 ani (Vernière, 241-251). ~ În Renaştere şi în epoca modernă s-au continuat, cu mici variaţii, principalele direcţii instituite în antichitate. Astfel, Giovanni B o c c a c c i o (1313-1375) reia o concepţie antică simplificată şi, investigând genealogiile zeilor păgâni, considera miturile o alegorie a cerului înstelat (*De genealogiis deorum gentilium*). Mult mai târziu, Giambattista V i c o (1668-1744) aprofundează problema, stabilind patru etape istorice în evoluţia miturilor: 1) umanizarea şi divinizarea naturii; 2) simbolizarea cuceririi şi transformării naturii; 3) înzestrarea zeilor cu semnificaţii sociale şi politice; 4) umanizarea zeilor până la golirea lor de orice înţeles alegoric. Cu toate acestea, interpretarea euhemeristă nu fusese abandonată în totalitate: „Atunci când e vorba de oameni care într-o împrejurare sau alta, într-o direcţie sau alta, au ajuns vestiţi, poporul închipuie despre ei poveşti potrivite celor ce el ar fi vrut să se întâmple. Poveştile, aşadar şi miturile, sunt, adevăruri ideale, care corespund meritelor acelor personaje în jurul cărora poporul le-a creat; şi ele sunt uneori false, în sensul că acestor personaje li s-a atribuit capacitatea de a săvârşi ceea ce ele în fapt nu sunt vrednice să săvârşească“ (*Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1725). În 1757 David H u m e (1711-1776) reia poziţia lui Lucretius, considerând politeismul o religie naturală şi explicând apariţia religiei (şi, implicit, a mitologiei) ca o consecinţă a trăirilor omeneşti (mai ales frica şi speranţa), pe care omul le transferă asupra universului înconjurător (*The dialogues concerning natural religion)*. J. G. H e r d e r (1744-1803) pune bazele mitografiei naturii. În viziunea sa, omul religios arhaic este un copil dublat de un poet. Miturile constituie limba lui maternă. În mitologie, Herder vede arhivele creaţiei lumii conservate de popoarele din Asia, Grecia şi Egipt. Omul arhaic este caracterizat de o filozofie a privitului. Fascinat de răsăritul soarelui, de efectele crepusculului, de diferitele fenomene ale naturii, omul religios descoperă în ele semnele prezenţei divine: el face o lectură poetică şi mistică a creaţiei. Astfel, pentru Herder, miturile constituie o descifrare a cosmosului, ca şi expresia viziunii cosmice realizate de *homo religiosus* arhaic. O orientare nouă a fost susţinută de ş c o a l a s i m b o l i c ă , prin întemeietorul ei, Fr. C r e u t z e r (1771-1858) (*Symbolik und Mythologie* 1837). El considera că religia greacă ar fi fost invadată la începutul ei de elemente din religiile Egiptului, Libiei şi Feniciei, care au slujit drept material brut pentru spiritul elin, care le-a elaborat şi ordonat. Preoţii, instruind poporul, desigur într-o epocă foarte veche, au dat ideilor filozofice, religioase şi morale o altă înfăţişare prin intermediul povestirilor

mitice, cu intenţia de a le preface în „aliment pentru inteligenţele primare". Şcoala filologică apropia mitologia de limbaj, reprezentanţii ei (A. Kuhn, Max Müller, Michel Breál, W. Schwartz, A. de Gubernatis, F. I. Buslaev, A. N. Afanasiev, A. A. Potebnea) considerând că filozofia primitivă din mitologie este încercarea omului de a cuprinde spiritual infinitul şi, studiind comparativ numele zeilor, lansa o concepţie semantică despre mit (*nomina numina*: numele care devin divinităţi). Apariţia miturilor s-a datorat unei „boli" a limbii: omul primitiv, arienii arhaici îşi reprezentau noţiunile abstracte prin semne concrete cu ajutorul epitetelor metaforice. Când sensul primordial al celor din urmă a fost uitat sau ocultat, ca urmare a unui salt semantic a apărut mitul, numele fiind cele care îi creează pe zei. Opera considerabilă a lui Max Müller (1823-1900) încearcă să realizeze sinteza acestei mari întreprinderi. Îmbinând gramatica şi mitologia comparată, el creează istoria comparată a religiilor. Filologia îi serveşte drept cheie pentru a intra în domeniul zeilor: *nomina sunt numina*. În mituri, maestrul de la Oxford nu vede decât un accident al limbii, ale cărui urme le regăseşte în *Veda*. Pornind de la limbă şi de la mituri, M. Müller abordează *Vedele*, „cheia religiei ariene arhaice", indispensabile pentru înţelegerea hinduismului, budismului şi mazdeismului. Spre deosebire de M. Müller, la care zeii erau receptaţi ca simboluri solare, A. Kuhn (1812-1881) şi W. Schwartz (1821-1899) vedeau în aceştia o abstractizare plastică a fenomenelor meteorologice. Ulterior, pe primul plan au fost promovate miturile astrale şi lunare, care pun accent pe rolul animalelor în formarea miturilor. Acestor mari teorii li se opune K. Otfried Müller (1797-1840). Fiind convins că mitul este expresia sentimentului divinului, Müller preconizează o cercetare critică în domeniul mitologiei, mitologia istorică. Şcoala antropologică (Edward Tylor, Andrew Lang) teoretizează originea animistă a mitologiei pornind de la universalitatea psihicului uman. Tylor considera că toate miturile s-au format din acel „minimum de religie", cum numise el animismul. În studiile sale asupra începuturilor istoriei omului şi culturii primitive, Edward Tylor (1832-1917) vede în credinţa în fiinţe spirituale naşterea oricărei religii, dar şi principiul dezvoltării ei. Animismul devine explicaţia integrală a religiei şi a religiilor. Etnologul scoţian J. F. Mac Lennan (1827-1881) descoperă totemismul şi se străduieşte să arate că este vorba de o adevărată religie. W. Robertson Smith (1846-1894) vede de asemenea în totemism sursa religiilor. Tot în această direcţie de cercetare, J. W. Mannhardt (1831-1880) iniţiază studiul marilor divinităţi germanice, pentru a se opri în final la folclor şi la mitologia agrară. Bazată pe gramatica comparată, mitografia comparată se află în căutarea civilizaţiei arhaice şi a gândirii originale a indo-europenilor. Herbert

Spencer (1820-1903), un filozof şi sociolog pozitivist interesat de problema animismului şi a „prereligiei", considera că divinităţile sunt personificări, însufleţiri ale fenomenelor, mitul fiind o consecinţă a degenerării şi falselor concepţii şi interpretări ale naturii, iar mitologia, în ansamblul ei, un rezultat al cultului strămoşilor. Şcoala ritualistă a interpretării mitologice este reprezentată, în principal, de sir James George Frazer (1854-1941). El aduce corective teoriei animiste susţinute de Tylor, opunând animismului magia corespunzătoare unei etape anterioare în dezvoltarea spirituală a omenirii, care, după opinia lui, străbate trei etape: magia, religia şi ştiinţa. Magia nu era orientată în direcţia personificării duhurilor, ci a forţelor impersonale (de tip *mana*). Jane Harrison tratează mitul ca pe un echivalent literal (*legomenon*) al actului ritual (*dromenon*). În aceeaşi direcţie, lordul Raglan consideră toate miturile ca fiind texte rituale; cele ce au pierdut legătura esenţială cu ritualul s-au transformat, prin desacralizare, în basme şi legende. O altă direcţie este susţinută de şcoala funcţională, prin reprezentantul său de marcă Bronislaw Malinowski (1884-1942), pentru care mitul este un element esenţial al civilizaţiei umane, o adevărată clasificare a religiei primitive şi a înţelepciunii practice (*Myth in Primitive Psychology*, 1926). Astfel, în societăţile arhaice, unde mitul nu a devenit doar o superstiţie, el nu are o semnificaţie teoretică şi nu este un mijloc de cunoaştere (pre)ştiinţifică a lumii înconjurătoare, ci îndeplineşte funcţii pur practice, de susţinere a tradiţiei şi de menţinere a legăturii neîntrerupte a culturii primitive, prin atribuirea unei realităţi supranaturale unor evenimente preistorice. Mitul codifică gânduri, idei, întăreşte morala, propune anumite reguli de comportament şi sancţionează ritualuri, justifică convenţii sociale. După Malinowski, mitul nu este doar o istorie narată, o simplă povestire care are semnificaţii alegorice, simbolice. Mitul este recepţionat de aborigeni în calitate de „istorie sfântă", de realitate care influenţează soarta oamenilor şi a lumii. Se poate spune fără exagerare că mitologia cea mai tipică, cea mai dezvoltată în societăţile primitive este a magiei, iar funcţia mitului nu este aceea de a explica, ci de a da încredere în forţă, nu de a răspândi poveşti, ci de a stabili legătura dintre întâmplările de azi cu cele similare şi frecvente, validând credinţa (Malinowski, 1993, 135). Şcoala sociologică (Auguste Comte, Émile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Henri Hubert) interpreta mitologia şi religia ca fiind un fenomen social, văzând în divinitate societatea transfigurată şi gândită simbolic. E. Durkheim (1858-1917) considera mitologia o expresie a stării sociale: făptura mitologică răsare din concepţia despre suflet, referitor la acea mulţime de forţe anonime şi difuze, care constituie fondul primitiv al

religiilor (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*). În religie, Durkheim vede o manifestare naturală a activităţii umane. Prin observarea comportamentului social, el îl conturează pe cel religios. În viziunea lui, toate credinţele religioase presupun o clasificare a lucrurilor, reale sau ideale, în două clase opuse: profanul şi sacrul. „Împărţirea lumii în două domenii, care presupun, unul, tot ceea ce este sacru, celălalt tot ceea ce este profan, este trăsătura distinctivă a gândirii religioase." Iată afirmată dihotomia care va rămâne în centrul discuţiilor referitoare la sacru. Pentru a contura mai bine fenomenul religios, el elaborează o definiţie a religiei, fundamentată pe sacru: „O religie este un sistem solidar de credinţe şi de practici referitoare la lucrurile sacre, adică izolate, interzise, credinţe şi practici care-i uneşte într-o comunitate morală, numită Biserică, pe toţi cei care aderă la ea". Din acest punct de vedere, religia este un fenomen social integral. Ea este socială la originea ei, în conţinutul şi finalitatea ei. Cauza obiectivă, universală şi eternă a experienţelor religioase este societatea. Emanaţie a conştiinţei colective, religia este un fapt universal: ea este şi un absolut *a priori,* şi un fenomen necesar al vieţii colective. Religia are ca scop administrarea sacrului. Pentru a înţelege mai bine religia şi pentru a explica naşterea diverselor religii, Durkheim încearcă să găsească religia cea mai primitivă, care, în viziunea lui, este şi cea mai elementară. El descoperă în totemism religia clanului în cadrul căruia totemul reprezintă sacrul prin excelenţă. De fapt, credinţele totemice implică o clasificare a lucrurilor în sacre şi profane. Este vorba de o religie fondată pe o forţă anonimă şi impersonală, prezentă în fiecare dintre fiinţele clanului, fără a se confunda totuşi cu el. Această forţă, care constituie centrul oricărui fenomen religios şi care a fost descrisă deosebit de bine de Codrington în cercetarea lui asupra melanezienilor, este *mana,* care se situează la originea religiei: „Aceasta este materia primă din care au fost alcătuite fiinţele de tot felul, pe care religiile din toate timpurile au sacralizat-o şi au venerat-o. Spiritele, demonii, geniile, zeii de orice rang nu sunt decât formele concrete pe care le-a luat această energie." Mana totemică este sacrul prin excelenţă: ea constituie o forţă religioasă colectivă şi anonimă a clanului, transcendentă şi imanentă. Mana este zeul impersonal, principiul sacrului, centrul religiei totemice. În această religie a originilor nu există nici o personalitate religioasă, întrucât mana îi ţine locul. Într-un al doilea stadiu se vor găsi spirite, demoni, genii, zei, care sunt forme concrete, care provin din mana. Aici trebuie căutată originea zeilor cerului, a cultului morţilor, a riturilor şi a eficienţei lor. Deoarece totemul exprimă şi simbolizează mana, deoarece zeul totem este şi zeul clanului, trebuie să vedem în totemism ipostaza clanului. Astfel, reiese că, de fapt, clanul stă la originea sacrului. Pentru Durkheim, societatea este capabilă să producă senzaţia divinului, deoarece

ea este pentru membrii săi ceea ce un zeu este pentru credincioşii lui. Societatea crease sacrul prin intermediul unui transfer de putere. Această operaţie şi-a găsit locul privilegiat în sărbătorile tribale. Acţiunea colectivă a clanului suscita atunci senzaţia sacrului. Creat de societate apoi transferat asupra totemului, care este trupul vizibil al zeului, sacrul dă naştere religiei. El stă la originea interdicţiilor, deoarece nu tolerează în preajma lui profanul. Alcătuit din forţe suprapuse realului, el este contagios. Fidel dublei doctrine a lui Durkheim referitoare la distincţia sacru/profan, ca şi la totemism, considerat drept religie originară, M. M a u s s (1872-1950) vede în totem un recipient al sacrului, sacrul prin excelenţă. Simbol al clanului, totemul este sacru deoarece adună şi concretizează sentimentele colectivităţii pentru a-i conferi fiecărui membru forţele care-i permit să meargă mai departe. Deoarece totemul este sacru, el este respectat, este înconjurat de interdicţii, i se atribuie virtuţi pozitive. Mai mult decât Durkheim, Mauss insistă asupra importanţei simbolismului. În viziunea sa, sacrul se concentrează în simbolul său. Aşa este şi totemul, simbol al grupului, depozitarul sacrului. Motivul este simplu: sacrul este generat de sentimentele grupului, este constituit din ansamblul acestor sentimente care se răsfrâng asupra totemului. Forţă provenită din conştiinţa colectivă a grupului, sacrul simbolizat de totem este atât element de cult, cât şi element central al coeziunii sociale. Sacrul chiar are un nume la melanezieni şi polinezieni, mana. Forţă anonimă şi impersonală, mana este o substanţă, o esenţă, o forţă, sursa adevăratei eficienţe a fiinţelor şi lucrurilor. „Mana nu este doar o categorie socială a gândirii primitive, astăzi pe cale de dispariţie, ea este şi forma primară pe care au luat-o alte categorii care funcţionează întotdeauna în spiritele noastre: a substanţei şi a cauzei“ (Ries, 36-39). Aflat sub influenţa lui Durkheim, Lucien L é v y - B r u h l (1857-1939) crede, la rândul său, că modalităţile de a surprinde realul sunt reprezentări colective comune membrilor unui grup social. El încearcă să definească gândirea primitivă pe care o numeşte prelogică şi care, în viziunea lui, se caracterizează prin credinţa într-o lume dublă, una vizibilă, alta invizibilă, una naturală, alta supranaturală. În viaţa şi în comportamentul său, omul tribal avea sentimentul permanent al contactului cu lumea invizibilă şi supranaturală, a cărei prezenţă o simţea la tot pasul. Este vorba de o experienţă afectivă de participare, bazată pe structura mentală a primitivului. Aici intervine funcţia simbolului, care constă în a face prezente aceste fiinţe invizibile. Simbolul nu este doar o imagine a fiinţei supranaturale: el asigură o veritabilă participare la viaţa acestei fiinţe. Pentru Lévy-Bruhl, sacrul ocupă un loc chiar în centrul funcţiei simbolice: el intervine în relaţiile omului tribal cu fiinţele supranaturale. Spaţiile sacre sunt locuri care

dobândiseră un caracter sacru, pentru că ele constituiau reşedinţa fiinţelor supranaturale. Acest fapt explică permanenţa locurilor sacre în diverse religii. Pentru Lévy-Bruhl sacrul nu este substanţial, ci relaţional, este inerent funcţiei de participare prin intermediul căreia omul vine în contact cu lumea supranaturală şi invizibilă.

Un alt reprezentant de marcă al acestei şcoli a realizat o încercare de sociologie a sacrului. Pentru Roger Caillois (1913-1978), problema cea mai importantă este ridicată de ambiguitatea sacrului, conturată în opoziţia pur/impur. Caillois consideră că lumea sacrului se opune lumii profanului asemenealumii energiilor, unei lumi a substanţelor. Sacrul este lumea forţelor, bune sau rele, în funcţie de direcţia luată. Sacrul se împarte astfel în doi poli: sfinţenia şi impuritatea. Sfinţenia este sacrul benefic, impuritatea este sacrul malefic. În funcţie de felul în care desfăşoară o acţiune, fastă sau nefastă, sacrul este calificat drept pur sau impur. În virtutea acestei distincţii între cele trei concepte, pur, profan şi impur, cei doi poli ai sacrului (pur şi impur) se opun profanului. Caillois crede că deţine formula fundamentală a universului religios şi că poate explica astfel importanţa religiei în organizarea lumii, aşa cum era ea concepută de omul religios. A consacrat o serie de consideraţii polarităţii sacrului, dialecticii, ambivalenţei, temei sfinţeniei şi a impurităţii, coeziunii şi disoluţiei pentru a ajunge să demonstreze că sacrul este strâns legat de ordinea lumii, a cărei expresie imediată şi consecinţă directă era (Ries, 54).

Teoriile simbolice sunt reprezentate de Ernest Cassirer *(Philosophie des symbolischen Formen,* I-II, 1923-1929), W. M. Urban, Susan Langer etc., care înţelegeau mitologia ca pe o formă simbolică de gândire, fără diferenţierea elementelor interne de cele externe, opoziţia cărora se formează încet, mitul având astfel o forţă atotcuprinzătoare, faţă de care celelalte categorii ale conştiinţei şi cunoaşterii umane sunt secundare şi abstracte. Gândirea mitică, după Cassirer, e generată de includerea în spiritul uman a ideii de forţă magică.

Şcoala psihanalitică (Sigmund Freud, 1856-1939; Carl Gustav Jung, 1875-1961; Alfred Adler, 1870-1937) considera că mitul este simbolul unei stări sufleteşti subconştiente, a cărei apariţie la lumină e înăbuşită. În mituri şi-ar găsi un ecou simbolic străfundurile inconştientului colectiv, ele fiind visele colective ale popoarelor, produse de nevroza având ca sursă neputinţa satisfacţiei sexuale.

În sfârşit, direcţia structuralistă în mitologie este reprezentată de Claude Lévi-Strauss(n. 1908) şi Georges Dumézil (1898-1986). Cl. Lévi-Strauss abordează mitul prin metoda structuralistă în contextul antropologiei generale şi în condiţiile „gândirii sălbatice“ (*La pensée*

sauvage, 1962; *Anthropologie structurale*, 1958), definindu-l ca matrice a reprezentărilor şi arie a soluţionării unor probleme ale logicii primitive. Dar mitologia fiind un cod sui-generis cu ajutorul căruia gândirea sălbatică îşi construieşte diferite modele de lumi, obârşia mitului se află în nevoia primitivului de a-şi explica fenomenele din jur, bazându-se pe sistemul de **opoziţii** binare. Cercetările mitologice iau cu totul alt curs în travaliul comparatist al lui Georges D u m é z i l, care, pe baza unei imense informaţii de la izvoare, reuşeşte să definească mitul în substanţă. Urmărind dezvăluirea aprofundată a mitului în structură ca într-un sistem coerent, Dumézil descoperă prin mit structura societăţilor arhaice: suveranitatea magică a regalităţii şi a sacerdoţiului, forţa fizică militară, fecunditatea asigurată de agricultură, convertite în triadele de zei de prim rang (*L'Idéologie tripartite des indo-europeéns,* 1935; *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens,* 1968*).*

Fără îndoială, cea mai nouă orientare în domeniul cercetării mitologiei, a aspectelor pe care aceasta le poate lua este f e n o m e n o l o g i a s a c r u l u i. O contribuţie importantă în această direcţie este adusă de Nathan S ö d e r b l o m (1866-1931). Încă de la început el îşi situează cercetarea în contextul istoriei religiilor. „Sacrul este un cuvânt important în religii: el este chiar mai important decât noţiunea de Dumnezeu. O religie poate exista realmente fără o concepţie precisă asupra divinităţii, dar nu există nici o religie reală fără distincţia sacru/profan." Söderblom are în vedere în primul rând budismul, care, în viziunea lui, este o religie a mântuirii, dar în care este absentă noţiunea de Dumnezeu. Astfel, „sacrul constituie trăsătura esenţială a divinului, înţeles în sens religios". În definirea sacrului, N. Söderblom insistă pe noţiunea de forţă şi pe fenomenul puterii: „Sacrul este considerat ca o putere sau o ca entitate misterioasă legată de unele fiinţe, lucruri, evenimente sau acţiuni". Pentru el mana este un „sacru pozitiv, care acţionează ca o putere distinctă de sacrul negativ, care implică noţiunile de pericol, interdicţie, prohibiţie, care, în terminologia curentă este desemnat prin cuvântul polinezian *tabu*". El distinge astfel sacrul pozitiv, reprezentat de mana şi sacrul negativ, exprimat de tabu. Pornind de la acestă distincţie s-a consacrat analizei manei, a sacrului pozitiv; el insistă pe prezenţa ei în calităţile fizice şi morale ale unei persoane şi pe provenienţa sa de la fiinţe spirituale. Continuând analiza formelor de manifestare a sacrului, Rudolf O t t o (1869-1937) situează în centrul atenţiei sale sentimentul generat în omul religios de sacrul divin. El afirmă că „sacrul este înainte de toate o categorie de interpretare şi de evaluare care nu există ca atare în domeniul religios" şi îşi situează studiul din perspectiva omului religios, martor al sacrului. Astfel, prin apropieri succesive şi prin tatonări

el încearcă să descrie ceea ce percepe omul religios şi în ce fel se realizează această percepţie. Omul religios descoperă un element „de o calitate absolut specială, care se sustrage de la tot ceea ce numim raţional, care este complet inaccesibilă înţelegerii conceptuale şi, de aceea, constituie ceva inefabil". Tocmai acest element este desemnat prin cuvintele *qadôsh, hagios, sanctus, sacer* din limbile semitice şi indo-europene. Pentru a desemna acest element primordial, Otto caută un nume susceptibil de a fixa caracterul particular şi de a indica formele şi dezvoltarea lor. Acest nume este *das Numinöse*, numinosul, cuvânt format de la *numen*. Avem de-a face cu o categorie numinoasă, dacă în prezenţa numinosului provoacă o stare numinoasă a sufletului. Otto a descris calea prin care omul descoperă şi recunoaşte numinosul. Această cale de cunoaştere simbolică şi mistică comportă patru etape. Prima este cea a sentimentului stării de creatură, *Kreaturgefühl*. Este vorba de reacţia provocată în conştiinţă de obiectul numinos. Această experienţă produce în om un sentiment viu de dependenţă, în virtutea căruia creatura „dispare în faţa a ceea ce este deasupra oricărei creaturi". Cea de-a doua etapă a receptării numinosului – care, repetăm, nu poate fi cunoscut decât prin tonalitatea emoţiei pe care o provoacă în sufletul uman – este etapa *tremendum*-ului, a groazei mistice, *sebastos* la greci. Această groază mistică, resimţită în prezenţa *majestas* numinoase, comportă diverse grade. Groaza mistică generează de asemenea tensiunea şi energia ascezei, actele unei vieţi eroice, ardoarea în prezenţa Dumnezeului viu. Cea de-a treia etapă este cea a *mysterium*-ului. Obiectul numinos se înfăţişează ca un mister, ca un „altceva". Cea de-a patra etapă este cea a valorii subiective, plină de beatitudine pentru om. Otto o numeşte *fascinans*, cea care seduce, subjugă şi produce starea de beatitudine. Din *fascinans* decurg iubirea, compasiunea, pietatea, bunăvoinţa, deoarece ea este o consecinţă a luării în posesie de către *numen*. *Fascinans* se declanşează „prin elementul de solemnitate care se întâlneşte atât în profunda reculegere a adoraţiei individuale, a elevaţiei sufletului către sacru, cât şi în cultul public practicat cu gravitate şi reculegere". La nivelul acestei etape, a *fascinans,* Otto situează ceea ce religiile numesc mântuire: experienţele de iertare, *nirvâna* budiştilor, *bodhi* cea iluminatoare, extazul *Upanişadelor* fondat pe gnoză (*jnâna*), ca şi viziunea beatifică a creştinismului. Tocmai în acest sentiment al valorii numinosului ia naştere religia, care, în viziunea lui Otto, este personală şi mistică. Într-o altă lucrare, Otto a precizat teoria sa asupra valorii pe care se bazează analiza sacrului numinos, considerat drept *sanctum* şi, în calitate de *sanctum*, opus profanului. Astfel, după Otto, categoria de „sacru" este un dat primar care se află la originea unei revelaţii interioare, însă independent de orice reflecţie mentală. Prin latura ei raţională, această

categorie oferă ideea de absolut, de perfecţiune, necesitate. Prin latura ei iraţională, adică mistică, ea exprimă sentimentele religioase care se produc în noi când reacţionăm în prezenţa fenomenelor. Descriind cele trei ipostaze ale sacrului – sacrul numinos, sacrul ca valoare şi sacrul ca o categorie *a priori* a spiritului –, Rudolf Otto a pus bazele unei fenomenologii a sacrului şi ale unei psihologii a omului religios. Otto acordă o foarte mare importanţă lecturii semnelor sacrului. În viziunea lui, omul religios este înzestrat cu facultatea de a recunoaşte manifestările sacrului în lumea fenomenelor: aceasta este divinaţia. Acestei teorii a divinaţiei, împrumutate de la Schleiermacher şi de la şcoala neokantiană, i-a conferit o expresie nouă datorită mai multor trăsături provenite din mistică. În viziunea lui, divinaţia este o veritabilă căutare a sacrului, care descoperă în obiect calitatea acestuia de semn divin. Datorită acestei puteri de contemplare, căreia Otto îi dă, de asemenea, numele de *testimonium spiritus sancti interum*, omul religios capătă o viziune intuitivă asupra lumii, fapt ce-i permite descoperirea spiritualului ocultat de înfăţişări trecătoare. Conferindu-i omului puterea de a citi semnele sacrului, divinaţia îi revelează istoria spirituală a umanităţii şi, prin aceasta, întăreşte şi completează revelaţia interioară a numinosului (Ries, 57-66).

Studiile lui Mircea E l i a d e (1907-1986) au continuat perspectiva fenomenologică, la care au adăugat demesul istoric şi hermeneutic. Opera lui Eliade este în întregime centrată pe *homo religiosus*. Acest om, spunea Eliade, descoperă sacrul ca pe o realitate absolută care transcende lumea, dar care se manifestă aici. Pentru omul societăţii arhaice, mitul furnizează explicarea lumii şi a existenţei sale. El îi dezvăluie originea lucrurilor, a instituţiilor, a structurilor spaţiale şi temporale. Din această revelaţie omul preia mari bogăţii spirituale, care îi permit transcenderea limitelor sale şi conformarea cu paradigmele constituite prin intermediul actelor de origine. Ritul îi permite reproducerea gestului primordial şi imitarea arhetipului care se găseşte în lumea supranaturală. Prin intermediul simbolului fiecare hierofanie îi vorbeşte omului. Ea îi oferă o percepere directă a realităţii transcendente şi îi revelează modalităţile realului, care nu sunt evidente prin ele însele. Pentru Eliade, gândirea simbolică precedă limbajul, ea aparţine substanţei vieţii religioase. Comportamentul mitic se regăseşte la toate stadiile umanităţii, deoarece mitul şi ritul îi permit omului să redevină contemporan cu evenimentul primordial. Pe lângă omogenitatea naturii, hierofaniile prezintă şi o omogenitate deconcertantă a formelor: rituri, mituri, forme divine, obiecte simbol, oameni, animale, plante, locuri. Fiecare dintre aceste categorii are propria sa morfologie, care înfăţişează atât o modalitate a sacrului, cât şi o situaţie particulară a omului în raport cu sacrul. Sacrul se

manifestă prin intermediul obiectelor sau al fiinţelor care devin altceva, fără ca totuşi să înceteze să facă parte din mediul lor natural. Un arbore sacru rămâne un arbore, având o natură diferită de natura sa de arbore. Omul învăluit în sacralitate – şaman, preot – rămâne un om. Totuşi, în viziunea lui *homo religiosus* realitatea fiinţei preotului sau a şamanului s-a transmutat în contact cu o altă realitate, cu „altceva", cu o realitate transcendentă. Fiinţa sacră sau obiectul sacru capătă o eficienţă de o altă natură decât cea naturală. Hierofania este un fenomen religios perceput de omul religios: ca fenomen, ea nu poate fi separată de experienţa omului. „*Homo religiosus* crede întotdeauna că există o realitate absolută, sacrul, care transcende lumea aceasta, dar care se manifestă aici şi, de aceea, o sacralizează şi o face reală." Hierofanie, om religios şi mod specific de existenţă nu pot fi separate. În orice hierofanie intervin trei elemente: obiectul natural, realitatea invizibilă şi obiectul mediator, încărcat de sacralitate. Obiectul sau fiinţa prin intermediul cărora se manifestă sacrul continuă să fie situate în contextul lor normal: piatra sacră rămâne piatră, arborele sacru îşi păstrează natura şi calitatea de arbore. Cel de-al doilea element este realitatea invizibilă. Această realitate, „altceva", *ganz andere,* este „o realitate absolută, sacrul, care transcende această lume". Sacrul este astfel realitatea supremă, Fiinţa Supremă, Dumnezeu. Pentru a desemna acest element pe care îl consideră Bine Absolut, Otto foloseşte sintagma „element numinos", „numinosul". Asemenea lui Otto, Eliade are pe deplin conştiinţa demersului specific al istoriei religiilor: este vorba de un demers fenomenologic, care trebuie să se mulţumească să surprindă semnificaţia sacrului în calitatea lui de manifestare. Cel de-al treilea element, elementul central al oricărei hierofanii, este mediatorul: obiectul natural sau fiinţa care este încărcată cu o dimensiune nouă, sacralitatea. În acest obiect sau în această fiinţă se întrupează acel „altceva" care devine aici conţinutul revelat. Aici ne aflăm în inima misterului: „Rămâne mereu faptul paradoxal – adică de neînţeles – că sacrul se manifestă, în consecinţă se limitează, şi încetează astfel să mai fie absolut (...) Însuşi Dumnezeu acceptă să se limiteze şi să devină istorie, întrupându-se în Isus Hristos. Acesta este (...) marele mister, *mysterium tremendum*: faptul că sacrul acceptă să se limiteze" (Eliade-2, 1992, 243-244). Aici sacrul nu mai este înţeles ca o realitate absolută în ea însăşi, ci în calitate de realitate manifestată şi de conţinut revelat de obiectul sau fiinţa mediatoare, prin intermediul căreia el se manifestă întrupându-se. Din cauza irupţiei sacrului, elementul mediator este constituit în dimensiunea lui sacrală. Acoperind de sanctitate o fiinţă sau un obiect, irupţia divinului se constituie în mediator. Prin această operaţie obiectul sau fiinţa sunt detaşate de lumea profană. Cercetarea referitoare la funcţie mediatoare a sacrului în

contextul hierofaniilor surprinse de *homo religiosus* îl conduce pe Eliade la studiul riturilor şi al ritualurilor. Aşa cum am văzut, în mit există o referire la un arhetip care conferă putere şi eficacitate acţiunii umane. Toate aceste documente ne demonstrează că pentru omul arhaic realitatea este funcţia de imitare a unui arhetip celest. În Mesopotamia, Tigrul îşi avea modelul în steaua Anunnât. În Egipt, numele nomelor proveneau de la câmpiile celeste. În tradiţia zurvanită iraniană, fiecărui fenomen terestru îi corespunde un echivalent celest. Omul realizează acest model pe pământ. Dacă el construieşte un templu, prin intermediul unui ritual de consacrare îi conferă forţă şi eficacitate, punându-l în concordanţă perfectă cu arhetipul. Dacă ocupă un teritoriu, el îi conferă valoare şi formă pentru a putea locui acolo. Acesta este rolul ritualului. Delimitându-le de utilizarea lor profană, ritul conferă valoare de realitate acelui templu, acelui teritoriu. Efectul ritualului este de a le face reale. Astfel, acţiunea lui *homo religiosus* se referă la un arhetip care îi conferă eficacitatea sa. În Egipt, viaţa naturii era legată de acţiunea primordială a lui Osiris, care devine arhetipul fertilităţii. Tot prin acţiunea primordială a lui Osiris, care a supravieţuit, fiecare fiinţă umană va putea supravieţui la rându-i. A avut loc un act iniţial de reconstituire a trupului lui Osiris. Trebuie refăcut acest act. Orice ritual de îmbălsămare sau ritual funerar din Egiptul antic era pus în legătură cu mitul lui Osiris. În definitiv, orice ritual are un model divin, un arhetip. Ideea perpetuării acestei lumi arhetipale, primordiale, deţinătoare a forţei, a mărcilor esenţiale, s-a păstrat şi în societăţile tradiţionale.

MITOGENEZĂ⟶ MIT

MITOLOGIE⟶MIT

MITOLOGIE INFERIOARĂ O problemă care apare în studiul mitologiei populare este cea pusă de delimitarea domeniului de cercetare. Definiţia clasică a termenului mitologie presupune, aşa cum se vede din studierea marilor mitologii (greacă, romană, egipteană, sumero-babiloniană, aztecă etc.), un sistem de reprezentări legate în principal de marile zeităţi şi alcătuind un sistem închegat de relaţii şi personaje, un panteon.
Teoreticienii şcolii mitologice au subliniat, prin preocupările lor, înclinaţia spre ceea ce W. Mannhardt a numit *mitologie superioară* (teogonie, eroologie) sau *mitologie propriu-zisă*.
În ceea ce priveşte *mitologia inferioară* sau *demonologia*, *daimonologia*, ca domeniu de cercetare, se conturează două interpretări ale conceptului, care nu se exclud reciproc, deşi există opinii care acordă exclusivitate uneia

sau alteia dintre ele. *Demonologia* presupune studiul demonilor, aşa cum sunt văzuţi de mitologia creştină – fiinţe infernale, îngeri căzuţi, existenţe aflate la antipodul lumii divine. Dar tot sub această denumire (var. *daimonologie* < gr. *daivmwn* „geniu, spirit") se înţelege studiul fiinţelor mitice, malefice sau benefice în raport cu omul, forţe supranaturale care sunt fie anterioare zeităţilor sau, după alte opinii, sunt reminiscenţe ale acestora, fie acţionează ca intermediari între zei şi oameni sau apar în postura de spirite patronale, genii tutelare, concentrări ale sacrului, ipostazieri ale acestuia, aşa cum se prezintă lucrurile în mitologia populară. (În lucrarea noastră ne limităm la demonologie, şi, datorită caracterului mitologiilor studiate, termenul este chiar identic cu mitologie.) Sistemele mitologice romanic şi slav, ca sisteme arhetipale, sunt caracterizate de prezenţa ambelor categorii de reprezentări – mitologie superioară şi mitologie inferioară – , cuprinzând informaţii referitoare la zei, eroi, demoni. Urmaşele acestor mitologii au păstrat sporadic, nesistematizat reprezentări ale unor zei sau eroi. Astfel de reminiscenţe apar doar în mitologia rusă, pe când celelalte mitologii studiate – română, franceză, italiană, ucraineană, bielorusă, polonă, cehă, slovacă, sârbă, croată, slovenă, bulgară, macedoneană – păstrează în principal doar imagini legate de personaje demonice. Această restricţie nu a dus la sărăcirea reprezentărilor mitologice ale popoarelor respective, sistemul credinţelor mitologice fiind bogat reprezentat prin cuprinderea unor personaje mitologice care acoperă multe aspecte ale acestei realităţi. (O precizare: pentru termenul **demon**/*daimon* folosim mai multe sinonime: *genii*, *duhuri*, *spirite malefice* (punând accent pe latura malefică a demonilor, care este dominantă în sistemul reprezentărilor mitologice analizate), *personaje mitologice*.) Ca o consecinţă a dezvoltării laturii inferioare a mitologiei, materialul informaţional este cuprins în genuri nespecifice. Dacă mitologia clasică era alcătuită dintr-un sistem coerent de mituri, mitologiile tradiţionale se caracterizau prin nesistematizarea materialului sau printr-o sistematizare relativă. Sistematizarea relativă este caracteristică reprezentărilor cuprinse în *legendele mitologice*. Nesistematizarea presupune reconstituirea sistemului mitologic de reprezentări pe baza *povestirilor superstiţioase* (*memorate* sau *fabulate)* sau a *credinţelor mitologice* (reprezentări mitologice minimale). Aceste surse furnizează o *informaţie de gradul I*, reprezentând material mitologic propriu-zis. Dar informaţie mitologică deosebit de valoroasă poate fi întâlnită şi în alte specii folclorice (*basme*, alte tipuri de *legende*, *povestiri, snoave, cântece epice, proverbe* etc.), caracterizate însă de un grad mai mic de „autenticitate mitologică", din cauza transformărilor suferite ca urmare, în principal, a pierderii credinţei, a desacralizării, a adaptării lor la o specie atipică. Numim informaţiile respective ca fiind *de gradul al II-lea*.

O plastică ilustrare a metodologiei adoptate de noi am găsit la Ovidiu Papadima, în foarte cunoscutul său studiu *O viziune românească asupra lumii* (1942). El pledează pentru o „viziune românească a lumii", spunând însă: „Nu este *exclusiv a noastră*, fiindcă se aseamănă în unele dintre liniile ei cu ale unora, în altele cu ale altora dintre popoarele care ne înconjoară. Întrucât aceste asemănări se datoresc substratului străvechi şi universal de mituri sau substratului folcloric comun tracic, sau influenţelor de vecinătăţi directe, e greu de stabilit în actualul stadiu al cercetărilor noastre de folclor" (Papadima, 7). De asemenea, din dorinţa firească de a sublinia particularităţile mitologiei noastre, nu trebuie să-i atribuim doar ei însuşiri prezente şi în alte sisteme mitologice vecine şi nu numai (cum a procedat, de exemplu, I. Muşlea, considerând **Joimăriţa** un personaj demonic tipic românesc). Mai nou, Victor Kernbach, preluând viziunea lui Papadima (şi nu numai pe a lui) asupra existenţei unui creştinism popular ca o caracteristică a mentalităţii ţăranului român, explică acest lucru astfel: „După secolul al X- lea, strămoşii noştri sunt obligaţi *a se converti a doua oară*, de astă dată la creştinismul slavon, exprimat liturgic într-o limbă inaccesibilă unui popor de esenţă daco-latină şi aplicat în forme teologice-bigote, care mai mult îi respingeau pe credincioşi decât îi captau (tradiţionala iubire pentru Hristos – înlocuită în predica ortodoxiei slavone cu frica de Dumnezeu, ca de un autocrat asiatic), spre a nu mai vorbi de absenţa preţiosului vehicul cultural al limbii latine, ce ar fi însemnat accesul la filozofia şi literatura evului mediu european, ca şi la gândirea şi arta antichităţii. Din cauza acestei limbi de amvon şi cancelarie, cum a devenit la noi slavona, românii nu mai frecventează cu interes bisericile (...); dimpotrivă, se refugiază într-o religie populară, în acel creştinism popular care, aici, s-a înrădăcinat mai mult decât la alte popoare creştine, întrucât creştinismul popular devine un soi de paracreştinism, pe schelet păgân, cu alură creştină, adesea convenţională, nu o sinteză de împrumuturi păgâne reelaborate de creştinism" (Kernbach, 1994, 149-150). Criteriile prezentate drept pertinente pentru conturarea specificului spiritualităţii româneşti se pot aplica, în fapt, şi altor popoare, chiar celor slave, pentru care limba liturgică nu era atât de diferită de limba vorbită de marea majoritate a populaţiei; de asemenea, şi în arealul balcanic, de exemplu, viziunea „creştină" a lumii este întâlnită la multe popoare (sârbi, bulgari etc.), aşa cum se poate vedea din credinţele lor mitologice. În ceea ce-l priveşte pe Sf. Petru, în ipostaza sa de patron al lupilor, reprezentarea românească nu este singulară (credinţe asemănătoare fiind întâlnite la popoarele caucaziene, la ucraineni, bieloruşi, popoare balcanice şi, bineînţeles, în majoritatea arealelor mitologice caracterizate de existenţa unor astfel de strămoşi/patroni), şi nu poate fi în nici un caz considerată un

rezultat al viziunii tipic româneşti asupra „creştinismului popular“. Interesul cercetătorilor pentru cultura populară este, în ultima vreme, remarcabil, nu atât în ce priveşte întinderea ariei lor de preocupări, metodele variate de interpretare a uriaşului volum de informaţii referitoare la viaţa spirituală a societăţilor tradiţionale, cât, mai ales, datorită tendinţelor de accedere la esenţă, de relevare a sistemelor de structurare a realităţii, aşa cum erau acestea figurate de membrii comunităţilor în cauză. Se poate distinge astfel tendinţa de surprindere a filozofiei, a principiilor esenţiale ce guvernează spiritualitatea satului (Ovidiu Papadima, *op. cit.*; Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti*; Romulus Vulcănescu, *Fenomenul horal* etc.) sau, în cadrul acesteia, mai marea atenţie acordată laturii practice a lucrurilor, aşa cum reiese din conţinutul credinţelor mitologice, riturilor şi ritualurilor care însoţesc viaţa societăţilor tradiţionale şi care se dovedesc indispensabile în depăşirea unor situaţii-limită (Ştefania Cristescu-Golopenţia, *Gospodăria în credinţele şi riturile magice ale femeilor din Drăguş*; Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*; Vasile Avram, *Liturghia cosmică. Constelaţia magicului. O viziune românească asupra misterului existenţial* etc.). Această dublă abordare a fenomenelor este strâns legată de orientările majore din cercetarea mitologiei universale: fiind o mitologie „înaltă“, mitologia clasică face posibilă aplicarea cu precădere a principiilor primei direcţii (v. M. Eliade, G. Dumézil, C. G. Jung ş.a.), în timp ce „mitologia inferioară“ tratează aspecte ce ţin de cotidian, de organizarea acestuia, de valenţele demiurgice ale omului (de cele mai multe ori scoţându-se în evidenţă doar latura malefică a performanţelor realizate; v. J. G. Frazer, W. Mannhardt, N. I. Tolstoi, V. N. Toporov etc.). De fapt, cele două domenii nu se exclud reciproc. Deosebirea metodologică ţine doar de alegerea nivelului realităţii pe care doreşte să-l abordeze cercetătorul în întreprinderea sa. Chiar şi în această situaţie, adică atunci când se face o restrângere a domeniului de cercetare – în cazul nostru, mitologie inferioară, demonologie, – problemele puse de respectiva realitate sunt numeroase, necesitând informaţii dintre multe ştiinţe care studiază spiritualitatea umană: folclor, etnografie, antropologie, filozofie etc. Sincretismul ce caracterizează manifestările spirituale tradiţionale se deduce din utilizarea aceluiaşi material de cercetare în fiecare din ştiinţele sus-menţionate. Aceeaşi informaţie poate fi interpretată în cheie folclorică, etnografică sau, mai larg, ca rezultat al unor particularităţi general umane etc., în funcţie de accentul pus de cercetător, de interesul său imediat. Perspectiva antropologică aleasă de noi ne-a facilitat descoperirea unor particularităţi ale spiritului uman, a unor identităţi în organizarea şi structurarea acestuia şi a realităţii înconjurătoare, aşa cum se observă în materialele clasice, oferite de antichitatea sumeriană, egipteană, greacă şi romană, sau moderne

– mai ales în unele culegeri din secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Tocmai acestei tendinţe hotărâte şi hotărâtoare spre pragmatism îşi datorează vitalitatea mitologia inferioară. Căci, spre deosebire de mitologia clasică orientată spre transcendent, spre spiritualitatea pură, spre relevarea înaltelor zeităţi, ea şi-a continuat şi perfecţionat practicile strâns legate de un sistem de credinţe deosebit de bogat, riguros structurat, care împletea transcendentul cu cotidianul, dând astfel impresia unei forţe tangibile, accesibile şi muritorilor.

Dacă mitologia inferioară se caracterizează printr-un sistem de reprezentări bine închegat, constatăm, în acelaşi timp, o anume nesistematizare a informaţiilor referitoare la acesta. Nesistematizarea nu trebuie înţeleasă ca un semn al degenerării, ci ea are, probabil, o origine străveche. Informaţia sacră, mitologică, este încorporată în diferite genuri, într-o mai mare sau mai mică măsură, iar în funcţie de gradul de sacralitate, este mai bogată sau mai săracă. Întrucât accesul la sacru, la sacralitate, la putere se realiza prin practici rituale specializate, se impunea ocultarea căilor de acces spre cealaltă realitate. În acest fel, numărul celor doritori să stăpânească forţa se restrângea la un cerc de iniţiaţi, de sacerdoţi, de cunoscători ai modalităţilor de captare a energiilor sacre şi de protejare împotriva prezenţei excesive a acestora.

Reprezentările legate de sistemul elementelor sacrului presupun mai multe niveluri de realizare: a) lumea personajelor mitologice, ipostazele cele mai evidente, purtătoare *per se* ale sacrului; b) o zonă intermediară, în care pătrund fiinţe umane doritoare să dobândească anumite calităţi specifice doar personajelor mitologice. Aceşti muritori realizează fie prin naştere, fie prin iniţiere trecerea dintr-o lume în alta, pendulând între cele două realităţi. Ambivalenţa lor este subliniată şi de caracterul acţiunilor – malefice sau benefice – pe care le întreprind; c) lumea umanului, care încearcă să delimiteze sfera de acţiune a maleficului. Din ea fac parte muritori sau personaje parţial sacralizate, care apără de excesul de sacru prin exorcisme sau prin procedee apotropaice. Toate aceste practici presupun în mod obligatoriu iniţierea în tainele lumii sacrului, cunoaşterea acestora şi dobândirea capacităţii de a executa diferitele practici. Recunoaşterea personajelor mitologice, a spaţiului şi timpului sacru nu se putea face decât dacă respectivul om ştia, dacă avea cunoştinţele necesare decodării mesajului primit. La fel, în cazul manifestărilor voluntare – cuprinzând practici oraculare, cu caracter apotropaic sau propiţiator – pătrunderea în zona sacrului, conform unor reguli bine stabilite de comunitatea tradiţională, se bazează pe acelaşi sistem de reprezentări.

Indiferent dacă este vorba de acţiuni, semne caracteristice ale reprezentanţilor direcţi (personaje mitologice) sau intermediari ai sacrului (oameni înzestraţi

cu puteri deosebite), toate credinţele mitologice sau practicile magice trimit la un sistem coerent de reprezentări, întemeiate pe o relaţie structurală care, pornind de la cosmogonie, geneză etc., se amplifică la toate nivelurile de realizare a sacrului, constituind elementul de bază al sistemului de gândire tradiţională. Prin aceste delimitări am avut în vedere opoziţia, mai precis **opoziţiile** binare, ca marcă generatoare a structurii respectivelor reprezentări, alături de un alt principiu esenţial, evidenţiat de Mircea Eliade: *coincidentia oppositorum*.

Ansamblul reprezentărilor mitologice este deosebit de bogat, cuprinzând nu numai personaje mitologice. Prin structurarea categorială a unor figurări despre lumea sacrului, despre constituirea acesteia, despre elementele sale componente, întreg universul ajunge să se organizeze în jurul unei dihotomii fundamentale. Mai precis, este vorba de o serie de perechi de opoziţii care se completează reciproc, conturând mai clar viziunea societăţilor tradiţionale asupra lor. Aceste perechi sunt: *lumea noastră /lumea cealaltă, bun/rău, sacru/profan, malefic/benefic, etc*. Pornind de la premisa existenţei a *doi* creatori (Fârtatul/Nefârtatul, Dumnezeu/Diavolul, un cuplu de fraţi gemeni etc.), legendele cosmogonice şi etiologice spun că încă de la origine lumea s-a polarizat în două sisteme de reprezentări antagonice. Demiurgii au purces la popularea universului: ei au creat elemente în care marca originară a apartenenţei la benefic sau malefic a dăinuit. În acest fel s-au pus bazele celor două universuri aflate în opoziţie, caracterizate prin dependenţa lor de principiile fundamentale (malefic/benefic, sacru/profan), ce reprezintă însăşi esenţa divinităţilor supreme amintite. Accentuarea opoziţiei se face prin continuarea identificării elementelor sistemului, reconstituite prin opoziţie cu obiectele, vieţuitoarele, personajele etc. ce acţionează în cealaltă lume. Este luată ca model de structurare *lumea umanului*, căreia i se contrapune *lumea cealaltă*, a sacrului, a personajelor mitologice caracterizată prin atribute de un cu totul alt ordin, şi purtătoare ale elementelor esenţiale ale universului inversat. Tot în această categorie, în urma acţiunii principiului *coincidentia oppositorum*, includem dualismul propriu funcţiilor obiectelor din mediul domestic, de exemplu, obiecte marcate de apartenenţa lor atât la sacru, cât şi la profan, deopotrivă încărcate de sacralitate (cu deosebire în situaţii de ruptură) şi banale (în restul timpului). Universul răsturnat, întemeiat pe această opoziţie fundamentală, sacru/profan, poate fi reconstituit şi prin cercetarea practicilor rituale, privite ca modalităţi de accedere la sacru, de stabilire a unui contact cu acesta. Iată de ce îndeplinirea unui ritual trebuia să se deosebească de tot ce era profan, comun, gesturile componente fiind de regulă manifestări insolite în lumea de zi cu zi (datul peste cap, îmbrăcarea pe dos a hainelor, întoarceri rituale etc.), indiferent dacă se urmărea utilizarea sacrului în scopuri pozitive sau negative.

Este important să precizăm astfel că, în gândirea tradiţională, acest contact preconizat se putea realiza relativ uşor, fără multe preliminarii. Indispensabile erau, fără îndoială, cunoştinţele de tip iniţiatic, despre care am mai vorbit, şi care serveau drept îndreptar pentru toate situaţiile ce ar fi necesitat utilizarea lor, pentru protecţie sau pentru influenţarea sacrului. Uşurinţa cu care puteau fi ele descoperite explică de ce contactul involuntar cu realitatea sacră era un fenomen destul de răspândit, obiect al povestirilor cu caracter mitologic.

Întâmplarea ca element generator de supranatural impune obligativitatea iniţierii, a respectării tradiţiei şi a normelor cutumiare, care descifrau sacralitatea, făcând-o accesibilă şi neofiţilor. Datorită caracterului ezoteric al societăţilor iniţiatice, cunoştinţele vehiculate în cadrul acestora nu puteau fi cunoscute de masa colectivităţii, care trebuia să se conformeze tabuului impus de sacerdoţi. „Scăpări de informaţie“ aveau loc, fără îndoială. Cu ajutorul acestora, neiniţiaţii puteau reconstitui mitul esenţial, explicându-şi astfel manifestările neobişnuite, hierofaniile, întâlnirile, directe sau indirecte, cu personaje mitologice, ca embleme ale universului răsturnat.

MOARTE; DUHURI ALE MORŢILOR Moartea nenaturală, înainte de termen, ca urmare a unui omor sau a unei sinucideri, atrăgea după sine credinţe particulare în legătură cu sufletul celui decedat. Pentru cel care a murit în condiţii nefireşti, sufletul era obligat să hoinărească veşnic sau până la epuizarea sorocului, la atingerea vârstei la care, în mod normal, persoana ar fi murit. Se spunea că aceşti morţi necuraţi bântuiau prin mlaştini, păduri, de cele mai multe ori aflându-se în strânsă legătură cu locul morţii. De regulă, erau îngropaţi în afara cimitirelor, la hotare, la răscruci, în râpe, în mlaştini sau pur şi simplu erau aruncaţi în apă.

În Filipine, fiecare sat posedă arborele său sfânt, în care îşi au lăcaşul sufletele strămoşilor morţi. Se ofereau daruri arborelui, crezându-se că orice vătămare a lui ar aduce nenorociri asupra satului (Frazer, 1980, I, 243). La populaţia miao-kia, o populaţie băştinaşă din sudul şi vestul Chinei, la intrarea în fiecare sat se află un arbore sfânt, şi locuitorii cred că în el sălăşluieşte sufletul primului lor strămoş, care le hotărăşte soarta (*idem*, 243-244). Indienii tlinkit credeau că cei ce au murit de moarte bună se instalau în ramurile groase ale copacilor bătrâni (Ciauşanu, 181). Unele triburi australiene considerau sacri anumiţi arbori, în care credeau că s-au transformat strămoşii lor. Ei vorbeau despre aceşti arbori cu respect şi aveau grijă să nu fie tăiaţi sau arşi. Asemănătoare este şi credinţa, întâlnită la chinezi, după care copacii care cresc pe morminte sunt identificaţi cu sufletele celor răposaţi (Frazer, 1980, I, 242-243). Fără îndoială, cele mai multe reprezentări sunt legate de moartea nenaturală sau

care a avut loc într-un spaţiu mitologizat, acestea fiind şi cele mai simple şi răspândite explicaţii privitoare la originea diferitelor spirite.
Mai de mult, cimitirele erau amplasate în păduri, mai ales la locuitorii regiunilor silvestre, astfel încât continuarea „vieţii“ sufletului în afara mormântului atrăgea după sine credinţa într-un spirit tutelar, căruia i se atribuiau acţiuni specifice locului de manifestare. Unii morţi erau aruncaţi în apă, alţii lăsaţi în pădure, fapt ce a dus la popularea acestor medii cu spirite. Astfel, în întreaga Oceanie, bărci de cele mai felurite forme slujesc ca modalitate de înhumare. Ele erau agăţate de copaci, instalate pe postamente înalte, special construite, ori pur şi simplu puse pe apă sau arse (Propp, 1973, 262). Alteori, ca în reprezentările neozeelandeze, sufletele morţilor mergeau în pădure, devenind spirite rele, care făceau rău tuturor (Miloradovici-2, 415). În miturile buriaţilor, spiritele vânătorilor renumiţi deveneau patroni ai anumitor regiuni silvestre, ca recompensă pentru măiestria dovedită în timpul vieţii (Tokarev, 1991-1992, II, 49).
Cele mai îndreptăţite să fie răzbunătoare şi să acţioneze corespunzător erau sufletele celor morţi/omorâţi în pădure. Conform reprezentărilor diferitelor popoare, ei erau fatalmente obligaţi să bântuie locurile în care şi-au pierdut viaţa, putând, în schimb, să-i sperie sau să-i facă pe oameni să se rătăcească. De multe ori efectul se limita la un spaţiu destul de redus: „Prin pădure de mergi noaptea, te rătăceşte sufletul celor morţi în pădure; dacă calci pe locul acela, unde a murit cineva împuşcat sau spânzurat“ (Niculiţă-Voronca, 492). O credinţă asemănătoare este întâlnită la ruşii din Basarabia: dacă în pădure a fost îngropat un copil mort nebotezat, şi pe locul acela va călca cineva, omul se va rătăci sau va avea parte de alte neplăceri (Kazimir, 208). Multe asemenea duhuri erau deosebit de asidue în racolarea de noi victime. Ceremişii credeau că duhuri ale pădurii deveneau oamenii morţi în pădure. Ca să scape de blestem, ei atacau alţi oameni, pentru că proaspăta victimă devenea înlocuitorul acestuia, noul duh al pădurii, respectiv al apei (Mansikka, 227). În mitologia slavilor de sud, puterea asupra norilor aducători de ploaie era atribuită morţilor necuraţi, celor care au pieirit înainte de vreme (cu deosebire celor care au murit înecaţi şi spânzuraţi). Aceştia, având chipul unui vultur, şarpe sau balaur, se află în fruntea norilor de ploaie, pe care îi conduc după bunul lor plac.
→ *duhuri ale copacilor*; *fir*; *lună*; *prag*; *trecere*; *ursitoare*

MOAŞĂ Rolul pe care îl îndeplineşte moaşa în procesul acomodării nou-născutului cu lumea în care a intrat este extrem de complex. În unele povestiri, moaşa, adevărată iniţiată, este un personaj binevoitor când dă dovadă de o putere chiar mai mare decât a unei fermecătoare obişnuite. Ea

este *bătrâna* (femininul de la *moş*), arhetipul femeii care ştie, care cunoaşte, cea care a dezvoltat, prin restrângerea funcţiilor ei, o întreagă serie de personaje mai mult sau mai puţin malefice (vrăjitoare, fermecătoare, descântătoare etc.), care nu au neapărat legătură cu naşterea.

Într-o serie de legende, moaşa apare ca un personaj psihopomp – un vertitabil mesager, un indispensabil element de legătură între lumea umanului şi lumea cealaltă. Ea este cea care îi învaţă pe oameni cum să se comporte, ea este cea care instituie multe dintre regulile de bază ale societăţii: „Odată s-a dus o moaşă în pădure după bureţi. Acolo a întâlnit-o dracul şi a luat-o la femeia lui. Ea nu voia să meargă, dar el a vârât-o cu de-a sila sub un corci; acolo el avea nişte case aşa de frumoase! Femeia lui zice că-i tare neagră. După ce şi-a făcut rânduiala de moaşă, el s-a apucat să facă de mâncat pentru moaşă. A săpat pitrinjel – pitrinjelul ce-l săpăm noi duminica şi-l punem în mâncare e al lui. I-a dat pâine de ceea ce coc femeile vinerea şi lunea, iar în loc de vin şi în loc de bere, i-a dat leşie, zoală de ceea de la cămăşi de vineri şi luni. Acelea sunt toate ale lui – i-a spus dracul – şi femeia a venit şi a spus apoi la oameni“ (Niculiţă-Voronca, 274-275).

În situaţiile în care femeia însărcinată sau nou-născutul ar fi avut nevoie de protecţie împotriva duhurilor bolilor sau a altor spirite malefice care doreau să le facă rău, moaşa constituia sprijinul real pentru *homo sufferens*. De exemplu, pentru femeile însărcinate chinuite de **zburător**: „Cheamă într-o marţi sau vineri pe moaşa sau pe o altă babă ştiutoare, ca să-i descânte şi s-o vindece. Moaşa sau baba chemată aduce apă neîncepută şi o toarnă într-o căldare. Ia apoi nouă feluri de plante şi punându-le şi pe acestea, pe rând, în căldare, zice: «Avrămeasă,/ Cristineasă,/ Leuştean/ Şi odolean,/ Mătrăgună,/ Sânge de nouă fraţi,/ Iarba ciutei/ Şi mama pădurii./ Cum se sparge târgul,/ Cum se sparge oborul,/ Aşa să se spargă faptul/ Şi lipitura/ Şi zburătorul./ Cum se răspândesc răspântiile,/ Aşa să se răsipească farmecele/ Şi lipitura/ Şi zburătorul». După aceasta pune căldarea la foc, ca să fiarbă dimpreună cu cele nouă feluri de plante. După ce a fiert de-ajuns, şi anume pe timpul când «se sparge târgul», bolnava se scaldă în scăldătoarea într-acest chip preparată. Gătindu-se de scăldat, moaşa sau cine este ia scăldătura şi o aruncă la răspântii cu o oală mare, nouă, în trei zile, rostind cuvintele de mai sus“(Marian-1, 1995, 21-22).

Fără îndoială, cel mai important rol jucat de moaşă era cel din momentul naşterii şi din clipele imediat următoare. O dată copilul venit pe lume, atât el, cât şi mama lui trebuiau să fie apăraţi de maleficiile ce puteau fi trimise asupra lor. Astfel, se performau descântece de deochi pentru lehuză şi pentru copil; în leagăn şi, în general, peste tot în încăpere erau puse tot fel de obiecte (amulete) protectoare: obiecte de culoare roşie, de metal, usturoi etc.

Un pericol deosebit de mare era cel al schimbării potenţiale a copiilor de către **duhurile pădurii** sau de către alte spirite nefaste, care doreau obţinerea unor copii umani, mult mai atractivi. Povestirile populare cuprind numeroase astfel de mărturii din care reiese uneori ipostaza de spirit protector a moaşei: „O moaşă a fost la o naştere. A scăldat copilul, l-a înfăşat şi acum pornea să se ducă acasă. Iată că vine un om cu un suman alb şi o cheamă să vină la femeia lui, că se trudeşte de copil. Moaşa iese afară după dânsul. Deodată se face un vânt mare, întunecat, o ia pe sus şi o duce. Într-o pădure, la un loc, a slobozit-o jos şi a dus-o într-o casă. Acolo se trudea femeia necuratului, vidma, de copil; – avea păr pe picioare şi pe trup. – Moaşa i-a ajutat. Ea a făcut o dihanie urâtă. Omul a luat dihania ceea de copil şi s-a dus fuga cu el de l-a schimbat întocmai la femeia de unde o luase pe moaşă. Cât ai clipi din ochi el a şi fost înapoi şi a pus copilul în loc. Moaşa îndată l-a cunoscut. L-a luat şi l-a scăldat, şi i-a băgat copilului un bold sub unghie. Copilul a început să ţipe cât putea. Acuma trebuia moaşa să se ducă. În cuptor ardea foc; omul acela a luat cu lopata jeratec, i-a zis moaşei să ţie poala şi i-a umplut poala cu jeratec drept răsplată. Aceia erau galbeni. Dar i-a spus să nu spuie la nimeni. După aceea a luat-o iar, aşa ca un vânt, şi-a dus-o înapoi la casa femeii de unde o luase. Moaşa cum a intrat în casă, fuga la copil; îndată l-a cunoscut că era cel moşit de ea. Dar n-a trecut mult şi vidma dacă a văzut că copilul ţiuie tot una, l-a trimis înapoi şi l-au luat pe al lor. Moaşa îndată a scos boldul şi copilul a tăcut. «De amu nu aveţi grijă, zice moaşa, că nu vi l-a mai schimba!» Şi de atunci nu se mai lasă moaşa să meargă cu mâna goală de la lehuză; măcar ceva trebuie să-i deie, când merge, căci de-o întâlneşte dracul, o ia la femeia lui; măcar oleacă de făină şi sare, că atunci se cheamă că lucrul ei s-a plătit“ (Niculiţă-Voronca, 515-516). Tot în legătură cu aspectul surprins mai sus, putem contura o altă ipostază a moaşei: aceea de **ursitoare**, de instituitoare a destinului copilului pe care l-a adus pe lume. După ce l-a „ancorat“ în lumea aceasta, punând toate piedicile tradiţionale în calea hoţilor de copii, ea putea chiar să-i menească explicit soarta prin intermediul băii rituale – scăldătoarea la – care era supus copilul: „Se pune în prima scăldătoare a copilului moliftă, adică aghiasmă sau apă sfinţită, adusă cu puţin mai înainte de aceasta de la preot; apoi puţin lapte dulce, ca să-i fie pielea albă ca laptele, un ou, ca să fie sănătos ca oul, felurite flori, ca să fie drăgălaş ca florile, una sau două nuci, ca să nu se vatăme, o pietricică, ca să fie răbduriu ca piatra (...) , un ban de argint, ca să fie curat şi ca să nu se prindă de dânsul farmecele, vrăjile şi aruncăturile“ (Marian-1, 1995, 58-59). „E obiceiul să se fiarbă apa în oală nouă (care sună), pentru ca copilul să aibă glas frumos, să cânte frumos. În prima scaldă se pune un ban, pentru ca copilul să fie norocos, şi câte un cărbune, ca să nu se poată deochea“ (Cristescu-Golopenţia, 48). În alte situaţii, moaşa este numai un mediator între cele două lumi, ea fiind

cea care tălmăceşte mesajul ursitoarelor. Credinţele populare explică în mod diferit prezenţa acestui har, precum şi modalitatea de comunicare utilizată în aflarea destinului. Astfel, aflăm uneori că numai moaşa aude mesajul ursitoarelor (Pamfile-1, 1916, 4); în alte cazuri, mama copilului şi moaşa (alteori numai moaşa) au grijă să viseze peste noapte şi să ţină minte, iar a doua zi să-şi tălmăcească acele vise, punându-le în legătură cu viitorul pruncului (*idem*, 5): „Mai de mult, auzeau moaşele că ce ursesc ursitoarele, dar fiindcă una n-a ţinut în secret, ci a spus, toate moaşele şi-au pierdut acest favor“ (Muşlea-Bârlea, 428).

După momentul naşterii, observăm că prezenţa moaşei este la fel de indispensabilă în cadrul altor obiceiuri care-l au în centru pe nou-născut. În aceeaşi calitate de mediator, moaşa, şi nu mama copilului îl transmite pe acesta naşului, atunci când e dus la biserică, pentru botez: „La botez, moaşa pregăteşte copilul şi când vine naşul îl pune jos în odaie. Naşul îl ia în braţe şi lasă în locul lui o monedă“ (cumpărarea copilului de la moaşă; Muşlea-Bârlea, 428). Alteori moaşa poate fi chiar naşa copilului: „Sosind ziua botezului, moaşa şi cu cumetrii se adună la casa nepoatei (lehuza). Moaşa ia copilul şi se duc cu toţii – afară de mamă, care nu are voie să asiste la botezul copilului ei – la biserică. Înainte de asta, moaşa a spălat copilul şi l-a îmbrăcat (…). Între scutece îi pune câteva firimituri de sare şi pâine ca să fie îndestulat toată viaţa şi să fie cu noroc. Când îl ia în braţe, moaşa spune: «– Duc un păgân, ca să aduc un creştin»“ (Olinescu, 228). Când se întorc de la biserică, moaşa aduce copilul (care a fost până acum ţinut în braţe de naşi). Moaşa urează, ajunsă acasă (este din nou o adevărată ursitoare): „Poftim, cumătră, pruncul acesta/ Pe care l-am botezat,/ Şi-ncreştinat/ Şi-n lege l-am băgat,/ Ţi-l dăruim dumitale/ Cu pâine şi cu sare,/ Cu darul sfinţiei sale./ Creşte-l uşor şi sănătos“ (*idem*, 229). Şi practicile magice nu se încheie aici. Nici măcar momentul botezului nu este hotărâtor pentru siguranţa nou-născutului. Moaşa îşi continuă rolul de personaj atotputernic, răspunzător pentru (sau, mai bine spus, care poate influenţa) viaţa copilului. Şi în acest moment adevăratul „proprietar“ al copilului este moaşa: „După botez, moaşa ia copilul şi acasă îl dă pe fereastră «ca să trăiască», iar moaşa nu-i spune numele până cei din casă nu-i dau 2-3 cruceri“(Muşlea-Bârlea, 429).

Faptul că puterea deosebită a moaşei nu era limitată la momentul naşterii sau la episoadele aflate în directă legătură cu aceasta este subliniat de alte rituri apotropaice, centrate pe schimbarea numelui copilului, desfăşurate la scurt timp după naştere sau mult mai târziu: „Când unor părinţi le mor necontenit pruncii, moaşa pune pe pruncul de curând născut într-un leagăn în care mai pune încă şi un lanţ de fier; apoi îl scoate pe fereastră afară şi-l duce în

drumul mare, unde, păzindu-l, îl lasă să stea până ce vine un om de-l află. Omul ce l-a aflat se priveşte apoi de naş al copilului aflat. Pruncul se scoate pe fereastră, iar nu pe uşă, pentru că pe uşă au fost fraţii săi care au murit" (Marian-1, 1995, 69; este vorba, de fapt, de o moarte simbolică, destinată înşelării duhului morţii sau al bolilor, care şi-au propus să-l piardă pe copil). Datorită omniprezenţei moaşei în viaţa copilului, la sărbători ea nu era uitată: copiii pe care i-a adus pe lume, însoţiţi de mamele lor (pe care de asemenea le-a ajutat), o vizitau, îi făceau urări şi-i dăruiau un colac. Şi această întâlnire se transforma adesea într-o nouă practică apotropaică pe care o desfăşura moaşa. În Oltenia, a doua zi de Crăciun este numită „ziua moşilor" sau „ziua moşului". Femeile tinere duc în această zi, de dimineaţă, copiii la moaşă, pentru ca aceasta să le facă unele urări de bine şi sănătate. Dacă aceştia erau mici, erau trecuţi printr-un colac de grâu şi ridicaţi până-n grindă (Evseev-2, 1994, 24).

MOIRE Moirele grecilor au fost, probabil, la origine, tot divinităţi ale naşterii, care, în momentul venirii pe lume a copilului, stăteau la căpătâiul mamei. Existenţa acestui tip de divinităţi este susţinută şi de cultul zeiţei naşterii, Eileithya, înfăţişată cu o lumânare în mână, simbolizând venirea copilului pe lume, călăuzirea acestuia, ieşirea la lumină (Marian-1, 1995, 102).
Miturile spun că Ananke, mama moirelor, este personificarea inevitabilului, a iminenţei. Pe genunchii ei se învârte un fus, pe care, ca un *axis mundi*, îl dirijează din când în când şi moirele. După unele variante, moirele sunt născute de la Zeus de Themis, „legea, necesitatea". Cele trei surori torc (aţa) firul vieţii: Klotho „naşterea" îl toarce, Lahesis „zilele vieţii" îl deapănă, iar Athropos „moartea" îl taie. Platon, în *Republica*, spune că fusul se rotea pe genunchii lui Themis: „Mai existau încă trei femei, aşezate de jur-împrejur, la distanţe egale, fiecare pe un tron. Ele erau moirele, fiicele Necesităţii, îmbrăcate în alb, purtând cununi pe creştet – Lachesis, Clotho şi Atropos. Şi ele cântau, adăugând armoniei produse de sirene – Lachesis trecutul, Clotho prezentul şi Atropos viitorul" (Platon, 440).
Moirele sunt slab individualizate, dar caracteristicile – torsul, ursita, hainele albe – le subliniază apartenenţa la această categorie de spirite. Athropos – cea de-a treia moiră, cea care taie firul vieţii, a dezvoltat mai târziu un alt personaj, Moartea**,** care este o personificare a acestei funcţii a destinului. Athropos este descrisă de Hesiod ca fiind foarte crudă. Ea purta un veşmânt negru, avea faţa ridată şi era înfricoşătoare. Iniţial, în credinţele greceşti fiecărui om i se atribuia un astfel de duh. Oamenii norocoşi îşi primeau soarta din mâna dreaptă a moirei, în timp ce nefericiţii, din cea stângă (Sedakova, 49). Mai târziu, când omul se căsătorea, trebuia să le invoce pe

moire în momentul nunţii, pentru ca mariajul să se desfăşoare sub auspicii favorabile (Guirand, 160).
Tot la grecii vechi, din aceeaşi categorie făceau parte kerele, însoţitoarele înfiorătoare ale lui Ares. Ele apăreau pe câmpul de luptă, în veşminte roşii, pline de sânge. Celor cărora le era sortit să piară de moarte violentă, chiar de la naştere li se destina câte o kera, care-l va răpune în clipa hotărâtă (Afanasiev, 1869, 366-367). Grecii aveau şi alte divinităţi care puteau influenţa destinul muritorilor: Tyché – zeiţa norocului, a întâmplării –, înfăţişată stând pe un glob sau pe o roată, dispunând de o cârmă şi având în mână un corn al abundenţei; Até – o divinitate malefică – era cea care provoca actele iresponsabile ale oamenilor, prin apariţia ei dând naştere unor manifestări funeste (Guirand, 161). De asemenea, *eriniile* erau la origine păzitoare ale legilor naturii şi ordinii (fizice şi morale) ale lucrurilor, pedepsindu-i pe toţi cei care le încălcau. Zeităţi greceşti, reprezentări ale Zeiţei-mamă (Afrodita, Hera, Artemis, Circe, Calipso, Penelopa, Arahne, Athena) sunt înfăţişate torcând sau ţesând (Kinjalov, 83). Chiar numele unora dintre ele reflectă această legătură. După unii specialişti, Circe, de exemplu, ar însemna „ţesătoarea" (*idem*, 84).

MOKOŞ Mokoş este singura divinitate feminină slavă a cărei tradiţie s-a păstrat mai ales în credinţele slavilor răsăriteni. Etimologia numelui este incertă: *ma-koş* „mama recoltei bune, mama fericirii" (Râbakov, 1981, 386). Şi despre **Sf. Vineri** se spune că i se închina primul snop (*idem*, 388). Unele explicaţii o pun în legătură cu **torsul** – echivalente ale acestui cuvânt sunt aflate în limbile balto-slave: *makstyti* „a împleti" , *maksti* „a împleti" etc. (Tokarev, 1957, 120). **Mokoş** acţionează în Postul mare, veghind să nu se toarcă în această perioadă (Râbakov, 1981, 367). Personajul – peste care, mai târziu, s-a suprapus imaginea Sf. Vineri – are un număr de zile consacrate (12 zile pe an), cele mai importante fiind zilele de vineri din perioada 25 octombrie –7 noiembrie. Dar punctul culminant al acestor săptămâni, momentul care marchează încheierea muncilor de prelucrare a inului, este, ziua Sf. Kuzma şi Demian (1 noiembrie), când începea torsul la şezători (Râbakov, 1987, 508). Tot în legătură cu mokoş – Sf. Vineri este şi ritualul *mokrida* – ca jertfă i se aruncă în fântână tort, caiere etc. (*Mifologiceskij slovar'*, 357).
De la aceeaşi rădăcină, *mokr*, se formează şi un alt nume al acestui personaj, *mokruşa*, care, acolo unde s-a aşezat, lasă ca semn al prezenţei sale locul umed (Cerepanova, 26). Dar mokoş se numeşte, în multe legende ruseşti, un fel de spirit al casei (**kikimora**) – o femeie cu un cap mare şi mâini lungi, care, noaptea, toarce caierul lăsat fără binecuvântare. De asemenea, tunde oile şi toarce lâna lor. Când este supărată, taie puţin păr şi de la cei care

locuiesc în casa în care ea îşi face apariţia. În acest sens chiar există obiceiul de a i se aduce ca jertfă un smoc de lână atunci când se tund oile (Tokarev, 1957, 120).

MOROI Cunoscuţi îndeosebi sub numele de moroi, o categorie aparte o formează **strigoii** copiilor care au murit **nebotezaţi**, dar mai ales ai celor născuţi de o tânără nemăritată şi ucişi sau îngropaţi de vii. Conform credinţelor populare, datorită statutului lor de fiinţe liminale – nici oameni, nici diavoli – moroii sunt demoni extrem de puternici : „E mai rău ca dracul, că dracul de cruce fuge, dar moroiul nu, căci el e din creştin“ (Niculiţă-Voronca, 495).
Moroii se înmormântează de regulă separat, într-un colţ al cimitirului. Despre ei se crede că se prefac în „spirite necurate şi răutăcioase care ies noaptea din mormânt, fac oamenilor, cu deosebire mamelor lor, diferite neplăceri şi daune, şi până la al şaptelea an strigă în fiecare noapte botez“ (Marian-1, 1995, 53).
Acţiunea malefică a moroiului – reprezentată ca o contaminare a predicatelor specifice strigoiului, **duhurilor casei**, **duhurilor aerului** etc. – este înfăţişată foarte expresiv în imaginea de mai jos: „Iese sufletul copilului din mormânt în chip de sul de foc, ca de doi paşi de lung şi începe a cutreiera lumea spre nenorocirea oamenilor, zburând prin aer şi umblând pe pământ. El se duce tot drept înainte, nu dă în nici într-o latură şi, de se atinge de cineva, pe loc îl săgeată, îl înjunghie sau îl omoară. Când zboară prin aer, mai ales când înnorează şi se stârnesc furtuni, se şi zăreşte scânteind ca fulgerul, şi se izbeşte în oameni, în vite, în copaci, în biserici, în case, de ucide, sfarmă şi aprinde“ (Niculae, 55).
Fiind o variantă malefică a **duhurilor morţilor**, spre deosebire de strămoşi, cu care împarte oarecum spaţiul în care acţionează, el este un mort nemulţumit, care devine agresiv, încercând să-i pedepsească pe cei care l-au exclus din viaţă şi chiar din moarte. Pentru că adesea era îngropat în preajma casei, prin predicatele caracteristice se apropie mult de stafie: „Ei ies la şapte ani după ce s-au îngropat şi se arată în vedenii, mai ales când e lună, şi atunci intră pe fereastră în casele omeneşti şi sug rărunchii copiilor celor mici. De aceea, omul la casa căruia se arată trebuie neîncetat să steie cu ferestrele astupate. Dacă ei se arată oamenilor şi-i supără atât pe aceştia cât şi pe vitele lor, nu numai atunci când sunt îngropaţi lângă casă, ci şi când îi supără şi pe dânşii cineva. Dacă sunt îngropaţi în ţinterim, se zice că atunci nu se arată nici la o casă“ (Marian-1, 1995, 53). Alte povestiri îl înfăţişează pe moroi ca o întrupare a întunericului, a nedefinitului nocturn: „Moroiul e duh rău, duh de cu seară şi până înainte de miezul nopţii, se aţine la drumuri de bezmeticeşte pe oameni, îi duce la apă să se înece, îi

sparie, îi vâră pe sub poduri. Dacă e îngropat lângă casă, se face căţel; vine în casă noaptea şi de îi dai pace şi de îi dai de mâncare, nu face nimica; iar de nu, face pagube şi şotii la casă“ (Niculiţă-Voronca, 493). Şotiile la casă – elementul caracteristic prin excelenţă al acţiunii duhurilor casei (**spiriduşi**, **domovoi**, **brownie**, **kobolzi**) etc. – apar menţionate frecvent în naraţiunile despre moroi: „Dacă sunt îngropaţi sub talpa vreunei case, moroii, ieşind din mormintele lor, se suie în podul casei, aleargă încolo şi încoace, răstoarnă tot ce le vine înainte, hodorogesc, strigă, ţipă, se vaită (…), nu le dau pace să doarmă, îi alungă jos din paturi, îi înghiontesc, li se pun pe piept şi vreu să-i năduşească, aruncă toate obiectele în mijlocul casei“ (Marian-3, 1878, 88). Cu toate acestea, faptul că acţionează în preajma casei nu este decisiv pentru precizarea naturii demonice a personajului. În acelaşi spaţiu activează şi, de exemplu, strigoiul; dar, dacă pentru acesta se cunosc numeroase practici de destrigoire , moroiul nu poate fi potolit decât dacă este botezat, inclus în rândul morţilor obişnuiţi. Cum de regulă strigătul lui disperat rămâne fără urmări, singura modalitate de a scăpa de influenţa lui nefastă este de a părăsi grabnic locuinţa: „La lună nouă, moroiul iese de strigă şi de nu-l aude nimeni se face necurat şi chinuieşte pe omul a cui e casa unde e îngropat, că omul n-are chip să steie, e necontenit bolnav, îi pier vitele, mor copiii şi trebuie să se ducă de acolo, căci ar muri şi ei. Se zice că nu-i făcută casa pe loc curat“ (Niculiţă-Voronca, 495).

MUMA PĂDURII O fiinţă mitologică de care se tem toate mamele care au copii mici este Muma pădurii, numită şi *Vidma pădurii, Vâlva pădurii, Fata pădurii, Surata-din-pădure, Mama huciului, Pădureanca sau Păduroaica* etc. Este reprezentată ca o femeie bătrână, neagră la faţă şi foarte urâtă, înaltă cât casa, cu trupul păros, cu un păr lung până la călcâie şi despletit, aproape cât o claie de fân, cu gura cât o şură, cu dinţii ca lopeţile, cu unghiile ca furcile şi cu copite de cal la picioare, care umblă despuiată, cântând sau bocindu-se prin pădure. Uneori ia chip de călugăriţă, alteori apare ca jumătate femeie şi jumătate bărbat sau jumătate trup omenesc şi jumătate trunchi de copac, sau chiar în întregime ca un copac cu numeroase crengi. Această fiinţă monstruoasă e descrisă astfel într-un descântec din judeţul Mehedinţi: „Cu mâinile cât răşchitoarele,/ Cu picioarele cât prăjinile,/ Cu ochii cât sitele,/ Cu dinţii cât teslele,/ Cu unghiile cât secerile“ (Candrea, 1944, 165). Povestirile româneşti o descriu pe Muma-pădurii având adesea o înfăţişare teriomorfă: ea seamănă cu un copac cioturos şi plin de crăci uscate, şuviţele de păr atârnând ca nişte şerpi în jurul ei. Este lungă şi adusă de spate, merge prin păduri bocindu-se, sprijinită într-o cârjă. Locuinţa ei e într-o colibă de lemn în adâncul codrilor. „Când

o apucă noaptea sau oboseala pe undeva, se ştie aciua şi în scorburi de copac şi chiar se urcă în copacii înalţi la vreme de primejdie (...). Are o mulţime de copii făcuţi cu dracul sau cu Moşu pădurii. Copiii aceştia o necăjesc mereu, de aceea ea fură somnul copiilor oamenilor şi-l aduce copiilor ei, ca să doarmă cât mai mult. Ea cunoaşte toţi copacii din pădure, îi îngrijeşte de când sunt mici. Se zice chiar că-i alăptează, dându-le piept, ca la copiii oamenilor. Îi dojeneşte, dacă cresc strâmbi, le pune nume şi porecle şi când se supără pe vreunul, îl blestemă să fie tăiat sau trăsnit (...). Pe oameni nu-i poate suferi, că-s frumoşi şi ea e urâtă ca ciuma. Când îi găseşte rătăciţi prin pădure îi înspăimântă de rămân pociţi sau chiar mor de spaimă. Oamenii se pot apăra de ea făcându-şi semnul crucii. Atunci ea se încovrigă într-un pom şi scânceşte. Dacă o întreabă cineva: «Doamnă mare, de ce plângi?» , ea îţi răspunde: «Mi-e foame, că n-am mâncat de-o săptămână», întocmai ca o babă cerşetoare. Dacă-i dai un codru de pâine, atunci îţi dă pace şi-şi caută de treabă“ (Olinescu, 435-436). Credinţa cea mai răspândită este că Muma pădurii fură copiii oamenilor din leagăn, mai ales pe cei frumoşi şi liniştiţi, şi pune în locul lor copii de-ai ei, piperniciţi, urâţi şi plângăcioşi. Copiii aduşi de Muma pădurii tresar în somn, ţipă şi uneori plâng toată noaptea, fără să adoarmă cât de puţin. „Muma pădurii are copiii foarte liniştiţi. Copiii săi dorm, căci dânsa fură somnul copiilor oamenilor şi-l dă copiilor săi, deoarece ea numai foarte rare ori stă pe acasă. Dacă nu le-ar aduce somn străin, aceşti copii ar fi nesuferiţi“ (Pamfile-1, 1916, 213). „Mama pădurii fură copiii oamenilor din leagăn, mai ales pe cei ce sunt frumoşi şi liniştiţi, şi în loc pune copii de ai ei, plângăcioşi şi urîţi“ (*idem*, 223). Pentru a feri copiii de a nu fi furaţi de Muma pădurii, se recurge la diverse mijloace: se leagă la unul dintre capetele faşei copilului un obiect de fier, cuţit, ac sau cui, din cauza credinţei că fierul îndepărtează duhurile rele. Alteori, se pune pe lângă leagănul copilului un fier sau o mătură şi se presară cu tărâţe şi spuză din foc, ca să nu se poată apropia de el Muma pădurii să-l omoare sau să-l pocească (Candrea, 1944, 165-166). Aceste instrumente magice apar menţionate şi în descântecele speciale de „muma pădurii“: „Descântătoarea ia o mătură, foc, un topor şi o oală cu apă. Se aşază pe pragul uşii de afară şi cât descântă, se uită la un pom. Muma copilului şade la spetele ei. Se descântă numai când soarele e pe muchie, gata de asfinţit. Când zice: «cu focul te-oi arde», aruncă focul jos; «cu mătura te-oi mătura», atinge cu ea pardoseala; «cu apa te-oi îneca», varsă jos apa; «cu toporul te-oi tăia», ciocăne cu el în stâlpul uşii, în dreapta şi în stânga:«U, Mama pădurii,/ U, Tatăl pădurii,/ Ceartă-ţi câinii tăi,/ Căţelele tale,/ Caii tăi,/ Telegarii tăi,/ Armăsarii tăi,/ Zmeii tăi,/ Zmeoaicele tale,/ Să nu vie la (se spune numele)/ Să-l zdrobească,/ Să-l zdruncinească,/ Din somn să mi-l deştepteze,/ Că eu cu focul te-oi arde,/ Cu mătura te-oi mătura,/ Cu apa te-oi

îneca,/ Cu toporul te-oi tăia!»“ (Pamfile-1, 1916, 230).
O altă funcţie frecventă în cazul **duhurilor pădurii**, întâlnită şi în legătură cu Muma pădurii, este aceea de a agresa călătorii întârziaţi. Predicatele specifice sunt cele analizate în contextul **iluzionării,** când aşteptarea pericolului cunoscut generează şi imaginea corespunzătoare: „Unora le este urât să treacă prin păduri noaptea (...). Cutare a trecut noaptea prin pădure, cu carul, înainte de cântatul cocoşilor, şi Muma pădurii, ca o claie, i s-a suit tam-nisam în car. Vedea bietul român că i se opintesc boulenii la carul gol să le sară ochii, nu altceva, şi nu înţelege de ce. Când îşi aruncă ochii la «şuşletele» din urmă, ce-i văzură ochii? Muma pădurii i se aşezase în car. Se căută de topor, dar unde putu să facă ceva cu el: îi îngheţaseră, înlemniseră şi mâini, şi tot. Un cucuriguu! îndepărtat, victorios sfâşie liniştea apăsătoare a nopţii. Muma pădurii mormăi printre dinţii încleştaţi cuvintele: „Avuseşi tu parte, băiete!...» şi negura chipului ei mătăhălos se topi în întunericul nesfârşit al nopţii“ (Ciauşanu, 173-174).
Menţionăm o altă temă caracteristică a povestirilor superstiţioase, întâlnită şi în legătură cu duhurile pădurii – este vorba de „prostia“ tipică spiritelor de tot felul, care are, de fapt, corespondent în legendele cosmogonice (dracul e permanent nedumerit de ingeniozitatea Creatorului; dracul este înfăţişat în ipostaze ce-i pune în evidenţă incapacitatea de a duce la bun sfârşit o acţiune, de a face lucrurile pe dos, sub semnul nefirescului):
„Zâce că fata Mumii pădurii şede la Fântâna Fânaţălor şi tăt tulbura apa aşe, că nu puteu ciurdarii şi oamenii adăpa jitele. On om ce s-a gândit el. S-o dat şi-o pus o cizmă roşie acolo jos, lângă apă. Fata mumii pădurii o vinit, o văzut cizma, ş-o băgat un picior în cizmă, da amu o văzut că unu-i roşu, unu nu, ş-o zâs: «De-ar şi asta ca şi asta/ Nu m-aş da pă lumea asta!» Apoi ş-o băgat şi celălalt picior în cizmă, de nu s-o mai putut mişca, şi omu ala u-o prins“ (Chita-Pop, 231).

N

NARECINIŢÎ⟶ORISNIŢÎ

NÄKINEIT⟶NIX

NEBOTEZAT Credinţele referitoare la situaţia/statutul copiilor, condiţionat direct de actul botezului sunt dezvoltate în toate mitologiile. De fapt această reprezentare nu este generată exclusiv de semnificaţia creştină a acestui moment important din viaţa omului. Nou-născuţii, imediat după naştere (am văzut că un pericol deosebit îi pândea chiar înainte de momentul venirii lor pe lume, dacă avem în vedere agresiunile susţinute îndreptate împotriva femeilor însărcinate de către diferite clase de duhuri, specializate sau nu), se supuneau unui tabu strict din cauza statutului evident de fiinţă liminală, de personaj venit din lumea cealaltă în lumea oamenilor. Mai mult, se crede nu numai că ei sunt cei vizaţi de spiritele rele (fiind o pradă favorită, ce poate fi înţeleasă chiar ca o readucere a pruncilor *acasă*), ci şi că prezenţa lor şi a mamei lor în mijlocul comunităţii era periculoasă pentru cei din jur, care îi considerau consecvent impuri, contaminaţi de sacralitate, care se putea răsfrânge negativ asupra lor. Prin intermediul creştinismului, graniţa temporală ce marca trecerea de la statutul de fiinţă impură, străină, la cel de membru al comunităţii umane a devenit botezul, ceremonie complexă, în timpul căreia practicile apotropaice atingeau apogeul, cel mai adesea prin intermediul unei **moaşe**.

Cel mai expresiv semn al atacării nou-născutului de către supranaturalul malefic este dezechilibrul pe care-l suferea copilul, materializat adesea sub forma insomniei, al bolilor de tot felul, chiar al morţii. Sensibilitatea deosebită a nou-născutului impunea deci un număr mare de interdicţii, pentru ca acesta, accidental, să nu poată fi înlocuit sau să nu ajungă singur în preajma unui canal de **trecere** dintr-o lume în alta. Astfel, se spunea: „Copilul în oglindă să nu se uite, că se schimbă; nici prin fereastră, noaptea. La o femeie s-a uitat un copil pe fereastră şi a văzut pe un altul; din ceasul acela copilul s-a schimbat“ (Niculiţă-Voronca, 514).

Dar, dacă pătrunderea accidentală în cealaltă lume putea fi evitată mai uşor, intruziunea maleficului în lumea umanului era de multe ori mai greu de ţinut la distanţă. Existau totuşi mijloace prin care se putea realiza acest lucru, astfel încât soarta copilului să nu fie schimbată brutal: „Copilul mic

până nu-i botezat nu se lasă singur în casă şi pe întuneric; cum asfinţeşte soarele, trebuie să ardă neîntrerupt lumină în casă, până dimineaţă; că-l schimbă necuratul şi-l pune pe al său în loc. Copiii schimbaţi au capul mare, că nu şi-l pot ţinea, cade în toate părţile; sunt slabi, înşiraţi şi cu picioarele moi; nu pot umbla şi nu pot vorbi, cine ştie până la câţi ani" (*idem*, 513). Sau: „Românii spun că imediat după naşterea copilului mama trebuie „să privegheze şi să nu doarmă cu spatele la el, fiindcă zmeoaicele s-ar folosi de o asemenea ocaziune ca să schimbe copilul cu un altul, care de regulă e tont, hăbăuc, surd, mut, lunatic etc." (Frâncu-Candrea, 148). Nici în această situaţie cauza nu era pierdută. Oamenii cunoscători au apelat la o serie de practici magice de întoarcere a nou-născutului schimbat prin forţarea supranaturalului malefic. Într-o astfel de situaţie, pentru a-şi recupera copilul schimbat, «oamenii au învăţat-o pe mamă să ia cânepă de vară într-o zi de la amiază-zi şi s-o toarcă, să ţească o bucăţică de pânză şi să-i coasă până la miezul nopţii cămaşă. Cu aceea să-l îmbrace. După aceea să ia două nuieluşe de alun, crescute în acel an, să se ducă până la al 9-lea hotar şi să-l bată cu ele. Ea aşa a făcut. Copilul a început tare a ţipa şi a venit mama lui, cu copilul femeii, mare de şapte ani. «Nu-l bate, că eu pe-al tău nu l-am bătut», zice ea. A luat copilul ei şi s-a dus"(Niculiţă-Voronca, 513-514). Pentru că existau cazuri în care nici o întreprindere a mamei, a moaşei sau a descântătoarelor nu dădea rezultat, oamenii şi-au imaginat ce se întâmplă cu aceşti copii pierduţi. Copiii rămaşi în viaţă, răpiţi de aceste spirite agresive, fie se transformau integral, suplimentând astfel marea familie a personajelor supranaturale care i-au adoptat, fie, mai rar, se putea întoarce la familiile lor naturale, după trecerea unui anumit număr de ani, ca în cazul **duhurilor pădurii** (**leşii**).

O altă situaţie o aveau copiii morţi înainte de a se realiza ceremonia botezului. Cu mici excepţii (la ruşi şi la ucraineni, *mavki* erau **duhuri ale apei**), copiii morţi nebotezaţi formau o categorie aparte de demoni, aflaţi la graniţa dintre **strigoi** (duhuri ale morţilor) şi spirite eoliene, personificări ale întunericului (**luminiscenţa** este o ipostază specifică a acestor suflete rătăcitoare – **moroi**). Cum aceştia sunt reprezentaţi frecvent ca fiind rodul unor neglijenţe flagrante în comportamentul creştinilor (părinţilor, moaşei etc. li se reproşa că nu făcuseră tot posibilul pentru a-i introduce în rândul lumii, adică de a-i boteza, măcar prin intermediul unui simulacru al acestui act ceremonial), era firesc să fie înfăţişaţi zbătându-se veşnic (în cel mai bun caz, chinuindu-se o perioadă fixă de timp – 7 ani) pentru obţinerea – măcar şi post-mortem – a botezului: „Copiii pierduţi se prefac în diavoli şi draci şi ca atare zi şi noapte plâng şi se vaietă prin întuneric (...). Apoi încep a cere botezul şi dacă-i aude cineva şi-i botează e bine, iar de nu,

încep a-şi blestema părinţii de ce nu i-au făcut cu vreme şi de ce nu i-au botezat. (...) Şi dacă i se face lui Dumnezeu milă de dânşii, atunci îi scoate din iad, îi preface în vârcolaci şi astfel umblă ei prin aer, până ce ajung la lună de o mănâncă“ (Marian-1, 1995, 54). Din cauza urmărilor nefaste pe care le avea demonizarea acestor morţi, era de preferat să se încerce readucerea lor într-o sferă de acţiuni mai apropiate de cele favorabile umanităţii, şi pentru împlinirea acestui obiectiv nu pregetau să realizeze botezul prin intermediul unui ritual foarte complicat: „La împlinirea celor şapte ani de la îngroparea unor copii născuţi morţi, necreştinaţi, despre care se crede că se fac strigoi, femeile cară cu gura agheasmă mare de la Bobotează şi le stropesc mormintele, ca morţii să nu se facă strigoi“ (Pamfile-1, 1916, 141). Alte elemente ale botezului magic sunt surprinse în continuare: „Se toarnă cruciş, peste mormânt, sau se toarnă (agheasmă de la Bobotează) în sicriu printr-o gaură făcută în pământ, şi se zice: «Botează-se robul (sau roaba) lui Dumnezeu (se spune numele), în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh, Amin!»“ (*idem*, 141-142).
→ *moarte*

NEDOLIA ⟶ DOLIA

NEFIRESC Anormalul, am văzut, este adesea marca distinctivă a lumii celeilalte. Cum ideea alterităţii se realiza prin negarea/inversiunea elementelor, acţiunilor etc. din lumea luată ca model, nefirescul devine o trăsătură firească, surprinsă de numeroase credinţe şi povestiri despre fiinţele supranaturale. Chiar la nivel fizic, semnul sacralităţii era dat de o diminuare sau de o augmentare a caracteristicilor morfologice: fiinţelor respective le lipseau un ochi, un picior sau o mână, aveau limbile întoarse (astfel explicându-se graiul diferit, neînţeles, al duhurilor); tot sub semnul inversiunii stăteau şi piesele vestimentare etc.: „Şi au venit draci câtă frunză şi iarbă, de numai ochii şi dinţii le sticleau, şi cu coadă şi cu coarne, unii erau cu câte un picior şoldit ori vreo coastă ruptă; alţii cu câte o mână sucită ori îngheboşaţi din pricina căderii din cer, iar alţii cu câte un ochi spanchiu ori cu câte o falcă strâmbă“ (Dragoslav-3, 1994, 52).
Pe lângă nefirescul înfăţişării, care poate fi observat în descrierile tuturor tipurilor de personaje supranaturale, malefice sau benefice (**drac**, **leşii**, **sântoaderi** etc.), marca distinctivă este semnalată şi în actele realizate de aceste duhuri. În acest sens, episoadele cosmogonice sunt extrem de grăitoare (este interesant de remarcat că aceste acţiuni instituite de demiurgul-demon sunt frecvent menţionate în cadrul practicilor apotropaice, constituind categoria „sarcinilor imposibile“, care, la origine, nu erau deloc considerate

aşa): „Dracul a făcut casa, dar fără fereşti; căra cu sacul lumina în casă. Trece Dumnezeu pe acolo şi îl vede tot ieşind cu un sac afară şi fuga iar în casă înapoi. «Ce faci, Nifârtache», întreabă Dumnezeu? «Ia am făcut o casă, dar e întuneric înăuntru şi m-am apucat să duc soarele ca să fie lumină» (Niculiţă-Voronca, 8). Sau: „Dracul a făcut ciurul ca să care apă şi a tot cărat două săptămâni. Dumnezeu a venit şi i-a zis să facă o ulcică de lut şi cu ulcica să care“ (Niculiţă-Voronca, 159). Şi aici este de remarcat inventivitatea parţială a demonilor, care-l eclipsează uneori chiar pe Demiurgul considerat atotştiutor. Duhul cel rău, parcă singurul iscoditor, nu are deloc astâmpăr şi prin strădania lui universul se populează şi capătă chipul cunoscut. Chiar dacă actul lui creator este dus la bun sfârşit numai prin intermediul lui Dumnezeu, inventivitatea dracului trebuie apreciată: „Dracul a făcut şi ciubotele. A făcut mai întâi o ciubotă să se încalţe şi tot băga amândouă picioarele într-însa; nu-i venea în minte să facă altă ciubotă pentru celălalt picior“ (*idem*; acelaşi motiv se întâlneşte şi în povestirile despre **Muma pădurii**). Alteori, tema creaţiei diabolice a căpătat semnificaţii mai profunde: actul creator se perfecţionează, astfel că imixtiunea divinului este din ce în ce mai mică; în cazul în care se observă o notă de protest în glasul diavolului, Dumnezeu îi cedează acestuia dreptul de proprietate şi de folosinţă a invenţiei respective (există un mare număr de legende ce explică astfel ascendentul demonic al unor obiecte, plante, ocupaţii etc.): „Şi moara tot dracul a făcut-o cu totului tot, cum are să fie, numai clenciul, care toarnă grăunţele în piatră nu era şi nu măcina. (Alţii spun că numai bortiţa nu era, pe unde curge făina). Dară Dumnezeu a îndreptat-o, după ce i-a dăruit-o, şi moara a început a îmbla. Atunci dracul a pornit a plânge: «Cum, toate mi le iei, nici pe aceasta nu mi-o laşi?» «Nu plânge, că-i a ta», a zis Dumnezeu. «Numai tu să n-ai treabă la oamenii care vor măcina». De aceea se ţin dracii la moară“(Niculiţă-Voronca, 10).
→ *cosmogonie populară*; *dualism cosmogonic*

NEGRU Demonismul culorii negre este evident în cazul în care el determină un obiect, un animal etc. consacrat reprezentanţilor lumii celeilalte, mai ales lumii morţilor: „Unde este găină neagră la casă, nu se apropie făcăturile , „nu vin nici trimisurile; că găina neagră e afurisită în o sută de feluri; ea e a dracului“ (Niculiţă-Voronca, 466). Aceasta şi pentru că acest demon, reprezentant exemplar al lumii celeilalte, are ca semn distinctiv tocmai această particularitate cromatică, explicată sui generis: „Locul dracului e în cuptor, în horn; îşi face o borticică, că nici n-o vezi şi acolo şede. Lui i-i drag să se ungă cu funingine, de aceea-i aşa de negru“(*idem* 1216)

În cadrul obiceiurilor de înmormântare, când era necesară stabilirea contactului cu cealaltă lume, prezenţa găinii negre era indispensabilă, ea fiind unul ditre puţinii însoţitori ai mortului, având în acelaşi timp, pe lângă funcţia de animal psihopomp, pe cea de apotropeu: „E obiceiul ca o femeie dintre rudele casei să dea ori să arunce groparului o găină neagră peste groapă (...). Găina trebuie să fie neagră, pentru ca să rupă vrăjile ce s-ar fi făcut asupra mormântului şi să alunge duhurile necurate din jurul gropii“ (Olinescu, 322). Acelaşi element malefic îl avea nu numai pasărea, ci şi oul obţinut de la ea, care se folosea în numeroase practici magice de invocare a supranaturalului, soldate cu obţinerea ajutorului demonic: „Oul cel dintâi, de la puică neagră, în trăistuţa neghilită, să-l cloceşti la subsuoară, nespălată, despletită sau să nu te închini, să nu vorbeşti cu nimeni 9 zile, – ori pentru cinste, ori pentru dragoste, ori să facă lucruri frumoase, ori pentru bogăţie – şi el iese pui. Atunci trebuie să-i dai o găină neagră friptă, că de nu-i dai, se scaldă în cofa cu apă, nu-i dă pace celui ce l-a făcut să doarmă, face hodorog, sparge oalele. El din găină naeagră iese, găină neagră mănâncă“ (Niculiţă-Voronca, 466).

NEVĂSTUICĂ Pedepsirea unui exces aflat în directă legătură cu **torsul** este întâlnit în legendele etiologice aparţinând mai multor popoare, care explică originea nevăstuicii**.**

În credinţele mitologice, acest animal este o prezenţă enigmatică, în sensul că, de foarte multe ori, apare ca **duh al casei**, având toate funcţiile caracteristice acestui tip de personaje (împleteşte coamele cailor, îi călăreşte noaptea lăsându-i plini de spumă, poate acţiona negativ – la fel ca **şarpele** sau **rândunica** – asupra cantităţii laptelui vitelor sau amestecându-l cu sânge etc.).

Românii spun că nevăstuica a fost o femeie căreia nu-i plăcea să toarcă. Drept pedeapsă, a fost transformată în acest animal. Astfel se explică şi practicile de izgonire a ei prin punerea în preajma casei a unui fus sau a unei furci cu câlţi, de care ea fuge (Muşlea-Bârlea, 281-282). Bulgarii cred că în nevăstuică a fost prefăcută o fată care torcea neîncetat. Pentru a stopa această activitate desfăşurată într-un ritm neobişnuit (este vorba tot de un exces), ea a primit această înfăţişare. Pentru izgonirea ei se pun, în preajma casei, tot ca la români, o furcă cu caier de in sau cânepă şi un fus. Credinţa este întâlnită şi la greci, italieni, albanezi, la saxonii din Transilvania (Gura, 1981, 125-126). Un procedeu asemănător se foloseşte pentru izgonirea greierilor din casă: „Gospodina (...) ia şi face mai multe furci minuscule; aşează lângă ele câte un fuior de câlţi şi un fus pe potrivă; pune totul în

colţul unde-s greierii şi le vorbeşte: «Dacă-n casă mi-aţi venit,/ Trebuie să lucraţi,/ Nu numai să mâncaţi şi să cântaţi./ Ori toarceţi,/ Ori vă-ntoarceţi/ De unde aţi venit»“ (Papadima, 99).

NIX; NIXEN; NÄKINEIT În Germania, Elveţia, Estonia etc., Nixen sunt demoni acvatici înfăţişaţi ca nişte copii drăgălaşi, cu bucle aurii (dacă sunt spirite ale copiilor înecaţi; dacă omul care şi-a pierdut viaţa a fost adult, spiritul va lua înfăţişarea şi toate caracteristicile vârstei pe care o avea). Un alt semn caracteristic este dat de reminiscenţe ale reprezentării semizoomorfe (adesea au copite de cal). Ei locuiesc sub apă, unde au locuinţe bogate, din aur, pline de averi fără număr. Le place să danseze pe oglinda râurilor, a lacurilor şi izvoarelor; la auzul unor acorduri muzicale, înveşmântaţi în haine minunate, de culoarea curcubeului, încep să danseze ameţitor, foarte uşor, încât apa rămâne nemişcată sub greutatea lor, după care se scufundă sau dispar învăluiţi în ceţuri. Încep să danseze când vine vremea să se înece vreun copil; cu o muzică fermecătoare ei îi ademenesc pe copiii în locuinţele lor subacvatice (Afanasiev, 1868, 731). Alteori, ei apar având înfăţişarea unor bătrâne urâte sau a unor fete deosebit de frumoase, care-i atrag în apă şi-i îneacă pe oamenii care se lasă amăgiţi de ele; în alte cazuri oamenii sunt pur şi simplu chemaţi pentru a-şi duce la bun sfârşit **destinul**, dacă au fost ursiţi să piară în acest fel (motivul „ceasul a sosit, omul n-a venit“ – de fapt, se spune că este obligatoriu să primească măcar o jertfă umană pe an; din cauza groazei pe care o au pescarii faţă de aceste duhuri, se spune că este de rău augur să fie ajutat sau scos din apă un om care se îneacă). În alte credinţe, asemenea **vilelor** slavilor de sud, ei pot duce o viaţă ca a oamenilor obişnuiţi, îşi pot alege soţi sau soţii din rândurile muritorilor etc.
Asemănători sunt şi scoţienii *kelpie*, în cea mai mare parte nefavorabili oamenilor. Luând înfăţişarea unui frumos cal alb care paşte pe malul apei, îi atrage pe amatorii de călărie în adâncul apei (*Mifologiceskij slovar'*, 280; v. şi la suedezi: *näcken*; finlandezi: *näkki*; estoni: *näkk*)

NIXEN⟶ NIX

NOD La indienii australieni, demonii înfăşurau noaptea sufletele oamenilor, pe care le răpuneau trăgând puternic de funia cu care-i cuprindeau. La alte popoare, zeul morţii este cel care îi leagă pe defuncţi cu funii şi-i târăşte astfel până pe tărâmul morţilor (Eliade, 1994, 134).
Practicile magice disting numeroase categorii de legături şi de noduri. Astfel, nodurile pot fi împărţite în: a) legături magice utilizate împotriva unor adversari umani, cu operaţia inversă tăierii legăturilor (funia îngropată în preajma

casei duşmanului sau ascunsă în barca lui, spre a o face să se răstoarne; la ruşi: transformarea în lupi a alaiului de nuntă în cazul în care nuntaşii au trecut peste o funie întinsă pe drum de vrăjitor); b) noduri şi legături benefice, modalităţi de apărare (a se vedea în acest sens o serie de obiecte magice rezultate în urma înnodării: plasa ca mijloc de apărare, sita etc.).

Nodurile, aşa cum se observă în toate magiile, reprezentau un semn rău, marcând imposibilitatea de a se mişca şi a acţiona, în general anihilarea libertăţii de mişcare. *Flamen Dialis* (preot roman, sacerdot-mag, consacrat cultului lui Iupiter) nu putea să aibă asupra sa nici un nod în veşmintele sale, nici să poarte centuri sau inele (Massonneau, 116). Cu aţă se poate lega puterea bărbatului şi la fel se poate dezlega, dezlegând în apă anumite noduri (Niculiţă-Voronca, 1073). Când o femeie se află în chinurile facerii, i se desfac toate nodurile de la haine, crezând că i se va uşura naşterea; mai mult, cu acelaşi rol se puteau deschide toate încuietorile de la uşi aflate în casă (Frazer, 1980, I, 216).

Toate momentele liminale erau menţionate în practicile magice care vizau înnodarea simbolică. „La mort, nodul la aţă când coşi se face cu mâna stângă, iar de moare flăcău sau fată nu se înnoadă nimic, ca să se poată căsători cel ce a rămas“ (Niculiţă-Voronca, 1072). Alteori, nodul era actul magic final, cel care pecetluia o practică desfăşurată: „Dacă păşeşti peste un copil şi faci apoi nod, copilul acela nu mai creşte“ (*idem*, 1073). În alte cazuri, activizarea puterii nefaste a nodului se declanşa în cadrul unei aplicări duble ale magiei simpatetice (atât similitudine, cât şi contagiune): „Cu piedica de la mort se leagă la fete şi feciori cununia“(*idem*, 1073).

Aproape toate popoarele considerau că nodul joacă un rol important în medicină. În Asiria, nodul era prescris ca un remediu împotriva durerii de cap sau a durerilor de ochi. Asirienii credeau că, într-un contact de lungă sau de scurtă durată cu partea bolnavă, bentiţa sau şnurul înnodat se impregna de rău şi-l lua cu el; distrugerea legăturii, care era tăiată şi aruncată la o răspântie, avea drept efect restabilirea bolnavului. Un mijloc de a scăpa de negi este cel de a lua o aţă şi de a face pe ea atâtea noduri câţi negi are persoana respectivă şi de a îngropa aţa în pământ. Când aţa va putrezi, vor dispărea şi negii. Pentru scrântit se întrebuinţează aţă de lână neagră în care se face câte un nod de fiecare descântat. Uneori nodul se face cu mâinile la spate. Lâna pentru scrântit se leagă la picior sau la mână, rămânând acolo până se pierde (Pavelescu, 1945, 99). În alte cazuri, înnodarea poate fi redusă la o simplă legare (un singur nod), care simbolizează oprirea activităţii malefice a bolii: „Cânepa de vară e bună pentru junghi. O suceşti îndărăt pe fus sau pe o lingură şi legi îndărăt nouă noduri, spuind descântecul. Pui aţa în apă şi pui cărbuni, focul să ardă, să alunge, iar apa să spele răul, să-l

cureţe. Apoi legi peste trup în cruciş şi zici: «Eu nu leg aţa, dar leg junghiurile şi le trimit să meargă pe capul celui ce le-a dat». Cu apa aceasta bolnavul se spală şi apoi o aruncă unde nu umblă oamenii sau pe pârâu, iar aţa o poartă nouă zile şi apoi o dă pe pârâu“ (Niculiţă-Voronca, 1078-1079).
Iată cum se realiza concret înnodarea consacrată: „În Săptămâna mare, la denia de joi seară, când lumea îngenunche de 12 ori, căci se citesc 12 evanghelii, unele femei vin cu câte o sfoară; şi îndată ce s-a isprăvit de citit fiecare evanghelie, face nod pe sfoară (până acum, înnodarea are rol mnemotehnic, asemenea surcelelor folosite în procesul descântatului, fiecare fiind aruncată după încheierea unui episod simetric – n.n., A.O.). Aşa, la sfârşitul slujbei sunt înşirate pe aţă 12 noduleţe. Cu acea sfoară e bine să încingi pe copiii bolnavi de friguri, căci se vor lecui (...). Tot cu această sforicică unele vrăjitoare «leagă copiii» , adică vrăjesc pe unele femei să nu mai facă copii“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 44). Ambivalenţa obiectului magic obţinut într-un moment temporal de maximă sacralitate nu trebuie să ne uimească; de asemenea, referitor la valorizarea fastă a sărbătorii Paştelui (în strânsă legătură cu accepţiunea ei de sărbătoare crucială în calendarul creştin), nu trebuie să uităm că acum, ca şi la Bobotează, sunt consacrate cele mai multe obiecte şi **plante magice** (lumânare, ouă, salcie etc.).
Pentru a se apăra de deochi, arabii îşi făceau noduri în barbă. La ruşi, costumul de nuntă cuprindea o cingătoare împletită, cu noduri, tot în semn de apărare împotriva deochiului. În Noua Guinee, văduvele poartă nişte plase pentru a se apăra de sufletele soţilor defuncţi. Această plasă era folosită la calmâci, în momentul naşterii, ca metodă de apărare împotriva demonilor (Chevalier-Gheerbrant, II, 345-346). În Rusia, plasa, năvodul – din cauza marelui număr de noduri care se compuneau – erau considerate un mijloc de protecţie imbatabil împotriva acţiunii nefaste a vrăjitorilor. De aceea, în multe locuri când o mireasă se pregăteşte să meargă la biserică trebuie să se acopere, peste îmbrăcămintea tradiţională, cu o plasă de pescuit, pentru a fi sigură că maleficiile vrăjitoarelor nu vor avea efect. Aceasta pentru că, se spunea, înainte ca magicianul să le poată face rău, el trebuia să desfacă toate nodurile plasei (a se vedea şi motivul sarcinilor imposibile).

NOROC Există credinţe izolate în legătură cu reprezentări legate de noroc, *piaza bună, ceasul bun* (în afara celor care pot fi reconstruite în opoziţie cu **piaza rea, ceasul rău**). Norocul poate fi întâlnit în credinţele româneşti sub două aspecte: ca însoţitor permanent al omului sau ca intensitate pozitivă a destinului, realizată în anumite momente din viaţa omului: „Norocul e ca un înger, el umblă peste tot cu omul“. Sau: „Când se naşte omul, i se naşte şi norocul lui; cât trăieşte omul, îi trăieşte şi

norocul, până la moarte, când se sting amândoi“ (Pamfile-1, 1916, 49). Bineînţeles, există semnele externe ale persistenţei prezenţei norocului: bunăstare materială, fizică, reuşită etc. Ca însoţitor permanent, el îşi preia atribuţiile de ajutor în fiecare dimineaţă. O credinţă din Suceava spune: „Când îţi scârţâie uşa dimineaţa, îţi intră norocul în casă“ (Gorovei, 1995, 168). De asemenea, dacă te trezeşti dimineaţa cu faţa în sus, norocul te va ajunge în ziua aceea. În acest ultim exemplu dominantă este **opoziţia** sus/jos, deosebit de activă în sistemul de reprezentări ale sacrului.

Ca şi în practicile propiţiatorii întreprinse în legătură cu **ursitoarele**, trebuie pregătită o ofrandă şi pentru noroc: „La Lăsatul secului de postul Paştelui nu este bine să se strângă masa, ci să se lase aşa cum s-a mâncat la ea şi cu oarecare bucate şi vin, căci peste noapte vine norocul şi mănâncă şi el“ (*idem*, 168).

Deşi marea majoritate a credinţelor evidenţiază implacabilitatea destinului, există, nu de puţine ori, practici magice menite a-l influenţa, a-l schimba chiar. În Bucovina, se crede că se poate „forţa“ norocul: „De Paşti, când preotul zice Hristos a înviat! tu zici: dar eu împuşc!... dacă eşti vânător. Dar eu pescuiesc!... dacă eşti pescar – şi vei avea belşug tot anul. Dar prin asta ţi-ai vândut sufletul iadului“ (Papadima, 112-113). Meglenoromânii cunosc chiar procedee prin care se poate „fura“ norocul cuiva: de aceea, ei „nu deschid în noaptea Crăciunului nimănui uşa şi nu răspund la nici o întrebare de afară, ca să nu li se fure norocul. O femeie, ca să fure norocul din casa unor oameni mai bogaţi, se dezbrăcă în pielea goală, veni apoi la casa acestora şi începu să-i cheme pe un ton mai jalnic. Dintre membrii acestei familii avute, unul, care nu ştia de însemnătatea păstrării datinei, a greşit şi a întrebat: «Cine este? – «Eu, răspunse femeia. Dar nu te vreau pe tine, nu te chem pe tine, ci averea ta din casă!» Din momentul acela a zburat norocul avutului în casa acelei femei“ (Pamfile-1, 1916, 74). Astfel de practici de influenţare a norocului cu ajutorul magiei similarului sunt întâlnite la multe popoare. Se realizează astfel evitarea destinului, substituind o calamitate falsă uneia reale. În Madagascar, de exemplu, unde **destinul** fiecărui om este determinat de ziua şi ora naşterii sale, este mai uşor de realizat acest lucru. Dacă cineva este născut în prima zi a lunii a doua (februarie), când va deveni major casa îi va arde până la temelii. Pentru a evita catastrofa, părinţii copilului, rudele etc. vor ridica o magazie pe un câmp şi îi vor da foc. Dacă se doreşte ca ceremonia să aibă într-adevăr un rezultat real, copilul şi mama lui trebuie să fie aşezaţi în simulacrul de casă şi scoşi ca tăciunii din locuinţa cuprinsă de flăcări înainte de a fi prea târziu (Frazer, 1980, I, 81-82). La români, credinţa în posibilitatea de a influenţa destinul şi, implicit, norocul sau ghinionul

unei persoane, se putea realiza prin obligarea demonului de a-şi schimba atitudinea (natura activităţii) pe care o avea în lumea cealaltă, astfel modificându-se şi destinul omului în lumea noastră: „Norocul omului bogat e foarte muncitor. Asudă şi munceşte de dimineaţă până seara, numai ca omul lui să fie bogat. Cel sărac are un noroc bogat sau leneş, care stă toată ziua şi nu face nimic, şi atunci omul trebuie să muncească singur pentru el“ (Olinescu, 416).
Acolo, în lumea cealaltă, se spune că sunt oameni fel şi chip. Iată cum povesteşte un „călător“ curajos cele văzute în lumea noroacelor: „Unii dormeau pe drumuri, prin ogrăzi, alţii pe prispe, alţii odihneau în case, alţii în palate mari, frumoase. Unii munceau, aşa ca să nu-i găsească moartea stând degeaba; alţii, mai din greu; alţii încercau şi trăgeau cu sapa – mă rog, fel de fel, după cum felurită este şi lumea asta a noastră. Fiecare îşi are acolo acest *alter ego*. Dacă el acolo munceşte, ai (...) Te poţi duce la el acolo, să-i ceri socoteală. Ba vine şi el (norocul) pe la noi. Chiar la masa de Lăsata secului, de postul Paştelui, vine singur să mănânce; de aceea masa trebuie lăsată întinsă şi peste noapte. Îl poţi prinde acolo, îl poţi prinde aici, să-i tragi un toc de bătaie de să se-nveţe minte“ (Papadima, 113).
Sunt însă şi situaţii în care ne confruntăm cu un anumit fatalism: nu se poate trece de „ce este scris“; iar dacă e să ai noroc – „Cine are noroc, dacă doarme, îl aşteaptă, dacă e grăbit, îl ajunge, dacă fuge, aleargă după el. Dar cine n-are noroc, orice ai face, cu norocul lui nu se-ntâlneşte“ (Olinescu, 416).
→ *dolia*; *înger*; *stea*; *zlâdni*

NUME Evocarea personajelor supranaturale implică întâi chemarea fiinţei evocate; de aici necesitatea de a-i cunoaşte numele. Efectul legii de concretizare este acordarea unei realităţi materiale pur abstracte între individualităţi şi numele lor. Acesta devine o parte integrantă din fiinţa lor, iar cunoaşterea numelui este condiţia primordială a oricărei acţiuni asupra lor. A chema pe nume, a numi înseamnă a acţiona legătura ocultă care-l va aduce pe cel chemat în prezenţa celui care-l cheamă. Puterea deosebită pe care o conţine numele (care devine astfel purtătorul esenţei fiinţei respective) atrage după sine interdicţiile referitoare la rostirea acestuia, în scop apotropaic: numele duhului nefast nu este rostit, deci nu este chemat şi, prin urmare, nu îşi-va face apariţia; de asemenea, numele fiinţei umane sau animale nu este pomenit, pentru a nu-l afla duhurile şi pentru a-l păstra pe potenţialul bolnav la adăpost de tulburări. Românii spun, în acest sens, că nu este bine să dai nume vacilor, pentru ca vrăjitoarele, neştiindu-le numele, să nu le poată lua mana (Pavelescu, 1942, 47). La fel, într-un descântec aflăm cum a pus boala

stăpânire pe om: „S-a sculat vrăjmaşul,/ Din casă a plecat,/ Din masă-n masă,/ Din uşă-n uşă,/ Numele i-l aflase/ Şi-l înstrunase:/ Şi-l strânsese“ (Candrea, 1944, 261). La alte popoare, în familia unde avusese loc un deces, supravieţuitorii nu numai că nu mai rosteau niciodată numele decedatului, dar îşi schimbau cu toţii numele. Aceasta se făcea pentru că moartea fusese printre ei şi notase pe un răboj numele celor rămaşi în viaţă, pentru a-i lua mai târziu şi pe ei. Prin urmare, îşi schimbau numele, pentru ca moartea să nu-i mai poată recunoaşte sub noile nume şi să-i caute în alte părţi (Frazer, 1980, II, 245).

Spre deosebire de practicile magice care instituie interdicţia rostirii numelui fiinţelor demonice, chiar a funcţiilor acestora, şi care impuneau folosirea eufemismelor tocmai pentru a-l proteja pe bolnav, în descântece situaţia se prezintă diferit. De data aceasta omul a suferit influenţa malefică a duhurilor şi rostirea numelui nu poate produce mai mult rău decât în situaţia prezentă. De aceea, pentru a-l izgoni pe duh, se impunea, dimpotrivă, numirea acestuia, pentru a-l asigura că bolnavul şi vindecătorul l-au identificat şi, în consecinţă, vor putea pune în practică ritul magic cu valoare terapeutică impus de maladia respectivă. În ceea ce priveşte comportamentul pe care trebuia să-l adopte omul în cazul în care demonul îi cunoştea şi îi rostea numele, ca şi în cazul duhurilor aerului, era indicată legea tăcerii: „Strigoiul strigă cu glasul unui om pe care cel din casă îl cunoaşte, doar va ieşi afară, crezându-se cu adevărat chemat de acel om. E bine însă ca noaptea omul din casă să nu răspundă decât la a treia întrebare, căci o dată sau de două ori, orice duh necurat poate întreba; a treia însă nu poate. Unul care ar răspunde ori ar ieşi afară, ar fi muţit, i s-ar strâmba gura ori i s-ar tăia picioarele“ (Pamfile-1, 1916, 156). O altă practică apotropaică, îndreptată tocmai în direcţia anulării puterii magice de care dispune cunoscătorul numelui este şi răsturnarea cu gura în jos a obiectelor de inventar casnic: „Când ajunge la vreo casă, (demonul) strigă la câte un lucru din casă să-i deschidă, dar românul pune toate lucrurile cu gura în jos. Dacă lucrul strigat e cu gura în jos, să-i dea strigoiul toată puterea lui şi tot nu-i poate deschide“ (*idem*). Când se dorea anularea puterii malefice a demonului, acesta era numit, fiind pus astfel în imposibilitatea de a da frâu puterilor de care dispunea. În cadrul obiceiurilor rituale cunoscute sub denumirea de „strigare peste sat“, când erau invocate forţele benefice, „feciorii strigau peste sat şi numele femeilor bănuite că erau strigoaie şi că furau laptele de la vite. Atunci, strigoaiele la care li se strigă numele nu mai pot de necaz pe feciori şi aleargă după ei; dar atunci nu au putere“ (Butură, 1992, 107).

O

OBIECTE MAGICE Existenţa celor doi Creatori, cărora li se atribuie intenţionalităţi antagoniste, a fost cea care a constituit treptat polarizarea dual㠹 a universului. Fiecare dintre ei dispunând de puteri aproximativ egale (în viziunea mitologiei populare, evident), complementare (trebuie să menţionăm aici că amândoura li se atribuie atât acte faste, pozitive, cât şi acte aflate sub semnul demonicului, al maleficului), nu ne surprinde câtuşi de puţin consolidarea unor domenii specifice, pe care le guvernează. Dacă ne referim la spaţiul sacru, acesta poate fi localizat fie într-o regiune intangibilă sau, în orice caz, greu accesibilă muritorilor, oamenilor de rând, fie chiar în imediata apropiere a lor. Marele mister şi atracţia deosebită pe care o prezintă universul în discuţie rezidă în primul rând în posibilitatea aflării unor puncte de trecere aproape imperceptibile, aflate, cu puţin efort, la îndemâna oricui. Există deci anumite locuri în care prezenţa sacrului este, prin tradiţie, sesizată; există locuri în care oamenii pot realiza o serie de practic specifice, care le permit accederea în mult doritul univers paralel. Dar, deşi la îndemâna tuturor, era nevoie ca oamenii să dispună de un arsenal destul de complex, şi el de factură ambivalentă, prin intermediul căruia dorinţa temerarului putea deveni realitate. Chiar dacă se cunoşteau practicile indispensabile (elementul principal al acţiunii magice), acestea se realizau în anumite intervale sau perioade de **timp sacru**, manipulând plante şi/sau obiecte existente în universul cotidian, hierofanii ale realităţii sacre, adevărate chei ce deschideau porţile puterii. Duhurile de toate felurile puteau fi văzute dacă oamenii se ascundea sub o **boroană** sau sub un **frâu**. Pentru a **lua mana** laptelui, a grânelor etc. erau utilizate, pe lângă **plante** cu virtuţi **magice**, sita, cuţitul sau alte obiecte din fier. Alte obiecte, care dispuneau de forţe greu de bănuit în spatele înfăţişării lor banale, erau utilizate atât de reprezentanţii maleficului, cât şi de oamenii care doreau să întoarcă împotriva oaspeţilor supranaturali puterea de care aceştia dispuneau (fusul, mătura, meliţa etc.). În cazul vrăjilor, al farmecelor, puterea malefică era trimisă asupra oamenilor prin intermediul acului, al argintului-viu, de exemplu, în timp ce obiectele din argint sau aur contribuiau la anihilarea acestora, fiind utilizate cu precădere în practicile de întoarcere a maleficiilor. → *ac*; *argint*; *argint-viu*; *aur*; *boroană*; *cuţit*; *frâu*; *fus*; *mătură*

OGLINDĂ Oglinda este un spaţiu de trecere**.** Interdicţia de a nu te uita în oglindă după apusul soarelui este foarte răspândită la români, aromâni, francezi, italieni, germani, englezi etc. (Sébillot, I, 161; Ciauşanu, 78), motivul cel mai des invocat fiind apariţia chipului diavolului. Şi ucrainenii încercau să se ferească de acest pericol; la ei noaptea era interzis să te speli, pentru a nu-ţi vedea reflectată imaginea în apă, pierzându-ţi astfel frumuseţea şi, de asemenea, pentru a nu-l vedea pe diavol (Miloradovici-3, 213). Se mai credea că norocul fuge dacă te uiţi în oglindă când mănânci. Românii nu lăsau copiii mici să se uite în oglindă, de teamă să nu le iasă greu dinţii (Ciauşanu, 177-178) sau să nu se deoache singuri. Dar se mai puteau deochea singuri şi cei care se uitau în oglinda apei. În Grecia se socotea că era de rău augur să te visezi văzându-ţi chipul în apă. Se credea că apa, „luând reflexul chipului, adică sufletul, corpul rămâne lipsit de el şi moare peste câteva zile“ (Ciauşanu, 178). Credinţa că sufletul era cel reflectat în apă era întâlnită şi în Noua Caledonie (*idem*). Semnificaţia oglinzii este însă mult mai profundă. Într-o legendă românească se spunea: „La Sfânta Duminică în casă se află o măsuţă şi-un scaun, şi pe masă o oglindă, iar dinaintea oglinzii stă un sfeşnic cu lumânare. Sfântul Ilie când are să trăznească undeva, vine aice şi se sfătuieşte cu Sfânta Duminică. Prin oglinda ceea se uită în lume, de vede tot ce fac oamenii şi, dacă au hotărât să trăznească pe cineva, ia sfeşnicul cu lumânarea în mână şi ameninţă asupra oglinzii în acel loc şi în acelaşi moment a trăznit“ (Brill, 1994, I, 217-218). Zeiţa solară Amaterasu, din mitologia japoneză, îşi părăseşte grota de recluziune, redând lumii căldura şi lumina sa numai după ce, printr-un vicleşug, e obligată să se privească în oglindă (Kernbach, 1989, 436). Sârbii spuneau că Dumnezeu l-a creat pe **diavol** din propria-i reflectare în apă, pe care a însufleţit-o (Tolstaia-2, 1994, 120). Oglinda mai era privită şi ca spaţiu deschis: la ucraineni, *bogini* realizau substituirea copiilor intrând în casă prin oglindă (*idem*, 118). În vechile mitologii, lacul este *ochiul pământului*, prin care locuitorii lumii subterane pot să vadă tot ce se întâmplă pe pământ şi în văzduh. Chiar şi duhul casei – **domovoi** – este pus în strânsă legătură cu acest obiect. În Slovacia, se spunea că el trăieşte în perete, în spatele oglinzii, sub forma unui şarpe alb (*idem*, 120). În practicile **vrăjitoarelor,** oglinda joacă un rol important, fiind utilizată în rituri de magie albă sau neagră. Ucrainenii spun să nu te uiţi noaptea în oglindă, pentru că vrăjitoarea îţi poate lua frumuseţea (Slaşciov, 86). Scoţienii, indienii credeau că existau oameni care pot arăta în oglindă chipul vrăjitoarelor (Gorovei, 1990, 114). Vrăjitorul caşub putea să arate oamenilor, cu ajutorul oglinzii, care erau persoanele care le-au produs neplăceri

(Tolstaia-2, 120). Alţi vrăjitori puteau să-şi exercite practicile oraculare ghicind pe baza celor zărite pe oglinda apei (Vulcănescu, 480). Românii spuneau că, în timpul eclipselor, puteai să vezi, într-un vas cu apă, cum **vârcolacii** mănâncă soarele sau luna (Muşlea-Bârlea, 131). **Samodivele** bulgarilor puteau să fie zărite în oglinda unui izvor sau în respectivul obiect. Se mai credea, de asemenea, că în timpul furtunii trebuie să acoperi neapărat toate vasele cu apă, pentru că îşi fac apariţia **zmeii**, **lamiile**. Dacă ar fi văzut pe aceste oglinzi reflectarea chipului unei fete, ele s-ar fi îndrăgostit de aceasta şi ar fi răpit-o (Tolstaia-2, 120; Gheorghieva, 86).

Ca şi alte obiecte sacre, oglinda putea fi utilizată ambivalent: ca mijloc de pătrundere în lumea personajelor mitologice sau ca **apotropeu**. În Rusia, oglinda se foloseşte adesea ca mijloc de îndepărtare a duhurilor. Astfel, oglinzi erau aşezate în grajd sau în preajma animalelor pentru a le feri de acţiunea **duhului casei** (în chip de **nevăstuică**) sau a *zmorei* (la polonezi). Tot împotriva zmorei, a **strigoilor**, se punea o oglindă în leagănul copilului. Veşmintele şamanilor sunt adesea împodobite cu oglinzi care reflectă faptele oamenilor sau care îi ocrotesc în timpul călătoriei lor de împunsăturile duhurilor rele (Chevalier-Gheerbrant, II, 372). La fel, la sârbi, pentru a vedea strigoii, de Înălţare mergeau la cimitir, în zorii zilei, puneau o oglindă lângă cruce şi în ea îi vedeau. Slovacii credeau că persoana care se uita în oglindă în fiecare seară, de la Sf. Lucia (13 decembrie) până la Crăciun, va vedea, în ajun, în oglindă, o vrăjitoare. Ruşii spun, de asemenea, că, dacă vrei să vezi o vrăjitoare, să pui într-un ungher o oglindă şi vrăjitoarea apare imediat, atrasă de respectivul obiect (Tolstaia-2, 120-122).

Practicile magice cu caracter oracular presupuneau, în bună parte, prezenţa oglinzilor. Scoţienii, indienii etc. spuneau că există oameni care fac să se arate în oglindă chipul vrăjitoarelor. Aflarea ursitului cu ajutorul oglinzii era la îndemâna tuturor fetelor care doreau să-şi cunoască viitorul. Această practică se făcea numai în momentele sacre din punct de vedere temporal, adică în **ajunul** marilor sărbători. Românii credeau că o fată care posteşte întreaga zi a Crăciunului până la miezul nopţii, nu spune nici un cuvânt toată ziua şi priveşte atunci în oglindă, nu se vede pe sine, ci îşi vede ursita (Gorovei, 1995, 243). La germani, se crede că în noaptea de Anul Nou fiecare oglindă poate să arate ursita. Fata ia în fiecare mână câte o lumânare aprinsă şi la ora 12 se duce la oglindă şi îşi strigă de trei ori propriul nume. Atunci apare în lumina oglinzii chipul ursitului (Ciauşanu, 317). La ruşi, practica respectivă se desfăşoară în felul următor: fata merge într-o casă pustie, nelocuită. Aici aprinde o lumânare, pune un frâu pe marginea sobei, iar în interiorul frâului aşază o oglindă. După aceea se uită în oglindă şi zice: „ Ursitul meu, vino şi arată-te în oglindă!“ (Tolstaia-2, 123).

Ecran al proiecţiilor destinului poate fi şi *oglinda apei*. În Rusia, la Crăciun, fetele pun pe masă un pahar cu apă în care s-a aruncat o monedă nouă de argint. Fata trebuie să stea ore întregi nemişcată, uitându-se fix la monedă. Se zice că astfel poate să vadă pe suprafaţa ei chipul viitorului bărbat. La români, în seara Anului Nou, fetele iau o lumânare de la Paşti, se duc la fântână, se apleacă cu lumânarea aprinsă scrutând oglinda apei, pentru a-şi vedea ursita. În Muntenegru, fetele se duc la fântână în zorii zilei de Sf. Gheorghe şi privesc în adâncul ei, până când ochii li se umplu de lacrimi, crezând că astfel văd în apă chipul ursitului (Ciauşanu, 23; Baleev, 298).
Credinţele în oglindă, ca sediu al duhurilor malefice, al sufletelor, umbrelor sunt deosebit de răspândite, mai ales în legătură cu reprezentările despre moarte. Se crede că oglinda poate atrage, capta sau trimite în lumea umanului spirite, suflete etc. În cazul unei naşteri dificile la sârbi, femeia, trebuie să meargă la fântână şi să se uite în apă, pentru a-şi vedea umbra. Se crede că după îndeplinirea acestei practici va naşte uşor. Tot în legătură cu naşterea, se spunea, la români, că nu este bine ca lăuza să se uite în oglindă în primele şapte zile de la naştere, pentru că există posibilitatea apariţiei unei noi sarcini (canalul de transmisie dintre cele două lumi fiind încă deschis; Gorovei, 1995, 179). Acelaşi lucru se spunea şi când copilul se uita în oglindă; pentru ca mama să nu nască de multe ori, acest gest a fost tabuizat. Spaţiul malefic sau, în cazul de faţă, sacru, reprezentat de oglindă, era uneori dublat de alte caracteristici ale acestuia, fiind asociat principiului feminin. Sârbii credeau că dacă viitoarea mamă se uita în oglindă, ea ar fi născut o fetiţă (Tolstaia-2, 117-119). Tot ca un element de **marcaj sacru** evidenţiem o altă credinţă, referitoare la schimbarea înfăţişării prin transferul atributelor: la bulgari, cel ce se va uita seara în oglindă va îmbătrâni înainte de vreme. Şi sârbii au reprezentări asemănătoare, explicându-şi astfel înfăţişarea bătrânicioasă a unor copii. Să nu uităm că această caracteristică – înfăţişarea bătrânicioasă – este una dintre cele mai răspândite la personajele mitologice antropomorfe; un astfel de chip îl au şi copiii acestor duhuri, cei pe care acestea îi substituie copiilor oamenilor. Astfel, copilul care s-a uitat seara în oglindă va începe să vorbească cu greutate sau va fi lipsit de darul vorbirii (Tolstaia-2, 116-119).
În Grecia se socotea că era de rău augur să te visezi văzându-ţi chipul în apă. Se credea că apa, „luând reflexul chipului, adică sufletul, corpul rămâne lipsit de el şi moare peste câteva zile“. Credinţa că sufletul este cel reflectat în apă era răspândită şi în Noua Caledonie. În India vedică, pentru a-l face pe un bolnav să-şi vină în simţiri, era obiceiul de a-i pune în faţă o oglindă şi dacă nu-şi vedea chipul în ea era semn că va muri (Ciauşanu, 178). De aceea, după înmormântare, când se lua pânza protectoare de pe oglindă, prima fiinţă care

trebuia să privească în oglindă era o pisică, oamenii abia după aceea putându-se apropia de ea (Tolstaia-1, 2).
Oglinda putea să pună stăpânire nu numai pe sufletul unei fiinţe vii (aici trebuie să amintim un succedaneu al oglinzii în prezenţa ochilor deschişi ai persoanei decedate, care îndeplinesc acceaşi funcţie – în casa respectivă va mai muri cineva; credinţa este răspândită la români, ruşi, ucraineni, bieloruşi, sârbi etc.; Tolstaia-2, 113; Baiburin, 1983, 140), ci şi pe cel al unei persoane decedate. Sârbii întorceau oglinzile cu faţa la perete, pentru ca sufletul mortului să nu întârzie în casă, uitându-se în oglindă. Croaţii credeau că sufletul, dacă se uita în oglindă, ar fi revenit în casă, pentru a-şi vedea chipul care s-a reflectat în oglindă (Tolstaia-2, 112-113). Şi tot ca o dovadă a strânsei legături ce există între oglindă şi **lumea cealaltă** amintim o practică rituală efectuată de bulgari. În zilele când se organizau pomeniri ale morţilor, ei luau o oglindă pe care, în tăcere, o ţineau în mână deasupra unei fântâni, pentru a vedea umbrele strămoşilor morţi. La sârbi, un obicei asemănător se efectua la trecerea celor 40 de zile de la moarte, când puneau o oglindă pe mormânt, pentru ca cei vii să-i poată vedea pe morţi (Tolstaia-2, 114-115).
Funcţia distructivă a oglinzii se conturează cel mai clar în cazul răpirii sufletelor, fapt ce atrage după sine moartea fiinţei respective. Se spunea că nu este bine să te uiţi seara în oglindă, că mori (Ciauşanu, 324). La români, la slavi, oglinda din camera unde era aşezat mortul era acoperită, pentru a închide astfel spaţiul nefast deschis, pentru a nu urma şi alţi morţi. Acest lucru se făcea şi pentru ca mortul să nu se vadă în ea (probabil, pentru a nu se ascunde în ea, pentru a nu-şi găsi acolo un refugiu) şi să revină în casă ca **strigoi**, de câte ori este **lună nouă** (Gorovei, 1995, 179; Ciauşanu, 178). Poate că cele mai răspândite credinţe sunt cele legate de spargerea oglinzii ca semn prevestitor al morţii (la români, francezi, ruşi, ucraineni; Vulcănescu, 321; Tolstaia-2, 125; Ciauşanu, 124). Conform credinţelor bulgarilor, slovacilor, în oglindă se poate reflecta însăşi moartea, care, după aceea, va veni curând în casa respectivă (Tolstaia-2, 112). Alteori **moartea** venea la fereastră, ciocănea de trei ori, oprea ceasurile şi spărgea oglinzile din casă (*idem*, 125).

OPOZIŢIE Opoziţia, ca formă elementară de structurare mentală a realităţii, este o componentă de bază a gândirii logice, pentru care polarizarea realităţii, rezultată în urma observării atente a lumii, se reduce în fapt la judecăţi de valoare care au ca element de bază perechea pozitiv/negativ, bun/rău. Prin intermediul ei se obţine o întreagă reţea de elemente – realizări diferite ale nucleului esenţial –, ce constituie alte tipuri de opoziţii, binare sau ternere (graduale).
Prin recunoaşterea *dualismului radical* (termen folosit de autorii

Dicţionarului religiilor – Eliade-Culianu, 136), adică a existenţei a două principii creatoare, coeterne, responsabile de crearea a tot ce există (sunt avute în vedere toate nivelurile realităţii – cosmogonic, antropologic, lingvistic etc.), opoziţia pozitiv/negativ, cu implicaţiile ei – bun/rău, masculin/feminin etc. –, se situează chiar în fruntea ierarhiei. Dacă lumea cunoaşte doi Creatori, aflaţi în opoziţie, şi rezultatul acţiunii lor se va structura identic, perpetuând la infinit „ruptura" iniţială.

Opoziţia fundamentală care se structurează este lumea de aici/lumea cealaltă, lumea noastră/lumea supranaturalului, malefic, lumea „străină", guvenată de principiul negativ al răului. Opoziţiile care apar aici sunt de cele mai multe ori graduale, implicând prezenţa unui element de tranziţie, care face legătura între extremele relaţiei studiate. Şi opoziţia lumea noastră/lumea cealaltă cunoaaşte această structură triadică, dată de prezenţa unor elemente care, fără a face parte dintre extreme, îşi revendică totuşi apartenenţa la una dintre ele. Din acest sistem fac parte oamenii înzestraţi cu puteri supranaturale, cei care provoacă deochiul, cei care fac farmece, oamenii care le contracarează etc.

Vrăjitoarele sunt, prin funcţiile lor specifice, reprezentante incontestabile ale maleficului pe pământ, o categorie aparte în sistemul personajelor mitologice, fiind întruparea supranaturalului în elementul uman sau accederea umanului la supranatural. Aceste două distincţii, coincid clasificării – ce are o mare aplicabilitate – în personaje care posedă aceste calităţi din naştere (supranatural înnăscut) sau le capătă prin iniţiere (supranaturalul dobândit). Naşterea unor asemenea personaje era însoţită de semne prevestitoare ale calităţii ieşite din comun, ale consacrării: nou-născutul are **căiţă**, „cămaşă" roşie, coadă, dinţi etc. Vrăjitoarele care au dobândit această calitate prin voinţa lor sunt, în general, femei fără copii (lipsa fertilităţii este o trăsătură caracteristică – în general maleficul presupune acţiuni de anihilare a fertilităţii din lumea înconjurătoare), adesea necăsătorite sau văduve etc., adică nu se încadrează în structura lumii normale. Tot ceea ce întreprind este antiuman, se realizează prin procedee atipice, necaracteristice lumii noastre. Întregul sistem de acţiuni se integrează în relaţia normal/anormal, care derivă din opoziţia uman/nonuman.

Acţiunea de contracarare a farmecelor, a vrăjilor etc. este prin ea însăşi o opoziţie faţă de cea a personajelor sus-menţionate. Şi descântătoarele, şi vracii au dobândit puterile supranaturale, cel mai adesea tot de la diavol. Nu puţine sunt situaţiile când în această ipostază, de ajutor uman, apar tot personaje din cea de-a doua categorie, vrăjitoarele. Există însă şi personaje net superioare lor – motivul întrecerii, al luptei dintre cei doi vrăjitori – fiecare punându-şi la bătaie întregul arsenal de farmece este destul de cunoscut

(Afanasiev, 1958, 134). Tot în această categorie întră şi multe alte personaje, conturate tot în opoziţii perechi: **solomonari/contrasolomonari, strigoi/***copil de strigoi* (acesta este cel care are însuşirea de a vedea şi omorî strigoii) etc. În aceste cazuri, opoziţiile dominante sunt malefic/benefic, supranatural/uman.
Vorbind despre personaje la care specializarea capătă valori majore, trebuie să menţionăm, înainte de a prezenta principalele tipuri de magicieni ale reprezentărilor mitice ale românilor, câteva precizări terminologice. Chiar dacă există o serie numeroasă de nume consacrate ale personajelor în speţă (nu avem în nici un caz în vedere variantele regionale), reprezentanţii umanului demonizat care participă la practicile din domeniul madicinei magice se reduc în ultimă instanţa la cei grupaţi în jurul polilor care focalizează opoziţia iniţială a lumii mitice: bun/rău, fast/nefast. Sunt, prin urmare, persoane care posedă puteri deosebite, supraumane, pe care le folosesc în folosul semenilor lor – **descântătoare**, **desfăcătoare**, **vraci,** contrasolomonari etc. – şi persoane care le folosesc împotriva acestora – **vrăjitoare, fermecătoare,** solomonari etc. Mai mult, personajele din prima categorie cunosc şi o altă caracteristică: ele îşi îndreaptă acţiunea fastă în direcţia anulării, a desfacerii maleficiilor lansate de cei din urmă.
Nu numai reprezentanţii umani care accedă la universul demonic sunt dispuşi în perechi de opoziţii. Spaţiul mitologic, la rândul lui, este descris în sistemul opoziţiilor semiotice binare – **stânga/dreapta,** sus/jos, cer/pământ, pământ/spaţiu subteran, nord/sud, est/vest, mare/uscat, zi/noapte, **feminin/masculin**, uman/nonuman, casă/pădure etc. Cea mai evidentă realizare a spaţiului sacru este lumea „răsturnată“, o imagine în oglindă a lumii noastre pământene. Coordonata temporală a acestei lumi este marcată negativ: când la noi e noapte, pe lumea cealaltă e zi, răsăritul este miezul nopţii, când la noi e iarnă, acolo e vară etc.
Perechile de opoziţii se regăsesc practic în toate tipurile de reprezentări mitologice; în afară de personaje, de aspecte concrete ale spaţiului mitic, în acelaşi sisteme binare se realizează decodarea realităţii cotidiene : iniţiaţii/neiniţiaţii căutau în jur, în universul familiar, semne, mesje ale celeilalte lumi: alb/negru (roşu), gol/plin, sărat/nesărat, stânga/dreapta, sus/jos etc. – sunt tot atâtea posibilităţi de stabilire a contactului cu transcendentul demonic.

ORISNIŢÎ; NARECINŢÎ Orisniţî, nareciniţî sunt demoni masculini sau feminini, trei surori, adesea tinere, care vin la pătuţul copilului în a treia sau a şaptea noapte de la naştere şi-i prezic soarta. Ca orice personaj demonic, îşi fac apariţia la miezul nopţii şi dispar la primul cântat al cocoşilor. Rolul cel mai important îl are cea mai în vârstă, care aprobă cele

ursite de surorile ei sau meneşte cu totul altceva. După ce a terminat de vorbit, ursita se înscrie pe fruntea copilului (Ionescu, 60, 115-116; Candrea, 1933-1935, I, 20). Alte credinţe vorbesc despre existenţa a trei ursitoare bune şi trei rele, care niciodată nu se înţeleg. Dintre cele favorabile, prima îl înzestrează pe copil cu minte şi cunoştinţe, a doua îi dă sănătate, frumuseţe şi arta cuvântului, iar ultima îi conduce pasul în timpul vieţii, îl învaţă o meserie şi îl ajută să se îmbogăţească. Înscriindu-se în tiparul obişnuit, şi despre ele se spune că sunt nemuritoare, invizibile. Când au putut să fie văzute, femeile le descriu măsurând **firul vieţii**, apoi tăindu-l (Afanasiev, 1869, 342-344). Ca şi în credinţele ucrainene privitoare la **Dolia**, şi ursitoarele bulgare îl întreabă pe Dumnezeu ce anume să-i destineze copilului. Despre divinitate se spune că în fiecare zi se află în trei stadii. Dimineaţa lucrează la câmp, la prânz este negustor, iar seara se odihneşte, mănâncă, bea şi este bine îmbrăcat. De aceea el porunceşte ca şi copilul să fie asemenea lui, cum era în momentul în care a fost solicitat de mesageri. De regulă, **soarta** nu poate fi schimbată, chiar dacă cineva reuşeşte să asculte ce i se urseşte. Ea poate fi parţial modificată, doar dacă cineva cedează omului respectiv o parte din anii şi din soarta lui. Pentru a fi îmbunate, în a treia noapte li se pregăteşte o masă.

→ *rod*; *ursitoare*

P

PACT „După ce Adam a fost izgonit din rai, pentru a-şi agonisi hrana s-o pus să lucre pământul şi într-o zi pe când ara a venit dracu şi i-o zâs că locul e al lui şi nu-i dă voie. Adam atunci a prins a plânge; iar demonul Scaraoţchi (...) i-a zis omului că atunci îi va da voie să are, când îi va dărui pruncii în ascultarea lui. Şi Adam şi atunci s-a pripit, de s-o învoit (…). Iar Scaraoţchi îndată a făcut două cărămizi şi pe amândouă o pus Adam palma, după care dracu, împreunându-le, le-a ars în loc şi asta o rămas ca un fel de zapis“ (Dragoslav-4, 1994, 112).

Motivul imixtiunii în teritoriul aflat (aparent) în posesia demonicului apare frecvent în legende superstiţioase şi în basme nuvelistice – ţăranul îl păcăleşte pe drac / duhul pădurii etc. cultivând plante diferite (prima dată ridichi, apoi grâu sau porumb), păcălindu-l la împărţirea recoltei (mai întâi îi promite partea aeriană a plantei (frunzele), în anul următor, demonul, supărat, vrea să primească el rădăcinile (de această dată omul a cultivat cereale!). În acest sens, putem vorbi de o încercare târzie de a răzbuna „ruşinea“ suferită de strămoş, care nu a putut ţine piept şireteniei diavolului.

În procesele de vrăjitorie, pactul cu diavolul constituia primul cap de acuzare, nu farmecele săvârşite de vrăjitoare. Un demonolog al vremii, Perkins, în 1608 explica acest lucru astfel: „Chiar dacă vrăjitoarea nu produce răul, ci aduce folos, ea se dezice de Domnul Dumnezeul nostru şi se supune legilor duşmanului Lui şi al Bisericii; prin urmare, moartea îi va fi răsplata trimisă de Dumnezeu: ea nu trebuie să mai trăiască“ (Robbins, 139). Această concepţie generală a pactului a început treptat să fie pusă în discuţie de Părinţii Bisericii, pornind de la expresia lui Isaia: „Noi am făcut legământ cu moartea şi cu iadul învoială“ (28, 15). Atât Origene (185-254 d.H.), cât şi Augustin (354-430 d.H.) asociază prezicerile, farmecele şi descântecele cu *pacta cum daemonibus*. Vechile legende care narează despre pactul cu diavolul menţionează ajutorul primit de la acesta în viaţa pământească, precum şi răsplata care trebuie înapoiată în viaţa de apoi. Acest tip de legende, ca şi cele referitoare la zborul vrăjitoarelor au intrat în tradiţia europeană aproximativ în secolul al IX-lea din surse bizantine, un factor care a favorizat migraţia fiind cruciadele. Se pare că Hincmar din Reims (sec. al IX-lea) a fost primul autor care a inclus în *Viaţa Sfântului Vasile* povestirea despre servitorul unui senator care s-a îndrăgostit de fiica stăpânului său. După ce şi-a vândut sufletul diavolului,

sluga a cucerit inima iubitei. El a scăpat numai datorită sfântului, care l-a silit pe diavol să anuleze contractul (Robbins, 142). Spre sfârşitul secolului al XIV-lea (1398), Universitatea din Paris a confirmat oficial teoria conform căreia vrăjitoria presupune pactul cu diavolul, ce a slujit drept fundament luptei declanşate de Inchiziţie. Cea mai amănunţită descriere a ritualului încheierii pactului cu diavolul este cuprinsă într-un *Compendium Maleficarum* (1608), aparţinând lui Guazzo. Aceste etape ar fi: 1) Negarea credinţei creştine. Autorul oferă un exemplu al unui asemenea jurământ: „Îl neg pe creatorul cerului şi al pământului; mă dezic de botezul meu; neg serviciul divin pe care îl înfăptuiam înaintea lui Dumnezeu. Jur credinţă diavolului şi cred numai în e1." Călcarea în picioare a crucii care însoţea acest jurământ era cea mai importantă parte a acestui ritual. 2) Noul botez, realizat de diavol, şi primirea noului nume. 3) Ungerea simbolică cu mir. 4) Negarea naşilor creştini şi jurământul de supunere faţă de noii îndrumători. 5) Înmânarea simbolică către diavol a unei bucăţi de îmbrăcăminte. 6) Jurământul de credinţă făcut diavolului, realizat stând în picioare în interiorul cercului magic trasat pe pământ. Într-o istorie a Inchiziţiei din 1692, această procedură este completată cu: 7). Rugămintea adresată diavolului de a înscrie numele în Cartea Morţii. 8) Promisiunea de a aduce copii ca jertfă diavolului. 9) Promisiunea de a plăti un tribut anual demonului. Erau admise numai daruri de culoare neagră. 10) Marcarea diferitelor părţi ale corpului cu pecetea diavolului (care putea avea forme diverse, adesea chipul unor animale). Se spunea că erau marcaţi astfel cei în care diavolul nu avea deplină încredere. 11) Obligativitatea, pe timpul slujirii diavolului, de a nu se împărtăşi, de a distruge sfintele relicte, de a nu folosi apă sau lumânări sfinţite etc. (*idem*, 144).

În ceea ce priveşte prezenţa pactului în credinţele populare, fundamental era episodul vânzării sufletului: „Babele, mai ales acelea care se ocupă cu vrăji şi farmece, au făcut legământ cu dracul şi şi-au vândut sufletul lui. Legământul ar consta în aceea că baba, în schimbul ştiinţei vrăjitoreşti, îşi vinde sufletul dracului, care la moarte vine şi-l ia cu sine în iad. Zapisul se face pe un anumit timp, adică dracul îi mai dă babei zece, douăzeci de ani de viaţă şi numai după aceea vine şi-i ia sufletul (…). Zapisul se scrie cu sânge, iar dracul îi dă într-o băutură făcută din fel de fel de ierburi ştiinţa vrăjitoriei. Pe deasupra îi dă şi un spiriduş, care să-i ajute" (Olinescu, 33-34).

PAPARUDA Paparuda reprezenta o practică rituală de invocare a ploii, ce se desfăşura la începutul noului an agricol (a treia sau a patra joie după Paşti; **Caloianul** era condiţionat temporal de acelaşi reper) sau, mai târziu, în caz de secetă, atunci când era necesar aportul precipitaţiilor. În sudul

Dunării obiceiul are denumiri apropiate: *perperuna* la greci, ca şi la aromâni, *peperuda, peperuga* la bulgari, *peperuda, parpaluda, dodola* la sârbo-croaţi şi bulgari, *peperona* la albanezi. Practici asemănătoare se desfăşurau şi în alte regiuni ale ţării. Chiar dacă numele era diferit, se păstra esenţa obiceiului – invocarea unei zeităţi cu ascendent vegetal, ce putea influenţa fertilitatea: „La poalele munţilor (în valea superioară a Arieşului), în ziua de Sângiorz feciorii tocmesc un lăutar, se duc cu toţii în pădure unde îmbracă pe unul dintre ei în frunză de fag şi îl pun călare pe un cal, iar ceilalţi se înşiră în urma lui şi se întorc chiuind şi jucând. În sat joacă înaintea fiecărei case, iar stăpînul casei le dă bani şi câte o doniţă de vin. Acest obicei mai e şi pe la Baia Arieş, cu deosebire numai că feciorul se îmbracă în frunză de mesteacăn şi nu e însoţit decât numai de un lăutar care cântă şi Sângiorzul joacă înaintea caselor, iar cei din jurul lui îl udă cu apă“ (Pavelescu, 1945, 38). Este interesant de remarcat, chiar de la început, prezenţa unor personaje liminale în desfăşurarea acestui obicei. În primul rând, înseşi paparudele pot fi considerate ipostaze ale lumii morţilor (întruchipări ale morţilor înainte de vreme), iar contactul cu ele poate fi fatal pentru anumiţi reprezentanţi ai umanului: „Femeile însărcinate se păzesc să nu se întâlnească cu paparudele, crezând că, dacă vor fi udate, îşi vor pierde pruncul“ (Fochi, 226). Pe de altă parte, „Paparudele însă nu le lasă nestropite (pe femeile însărcinate) şi uneori, dacă sunt aproape de gârlă, le îmbrâncesc în apă, crezând că va trebui să plouă“ (*idem*; în acest caz, femeia însărcinată – adevărat simbol al fertilităţii – ilustra latura fastă a sacralităţii). De aceea, având în vedere puterea deosebită de care dispunea fiind în această stare, femeia singură (fără ajutorul consfinţit de ritualul în discuţie) putea provoca, în momentele de cumpănă, ploaia mult-aşteptată, restabilind echilibrul natural: „La secetă, se caută o femeie tânără, însărcinată pentru întâia dată, este udată cu o cofă de apă fără de veste şi e credinţa că imediat plouă“ (Fochi, 255). Aşa cum se poate observa din analiza altor practici magice, femeia însărcinată era de fapt o mediatoare, fiind numai împuternicită să performeze un act sacru (numai femeia care a născut gemeni poate descânta de scrântit); esenţială nu era starea în care se afla (aceasta îi conferea numai calitatea de actant, de persoană aleasă), ci ritualul înfăptuit, condiţionat astfel de o dublă acţiune a magiei simpatetice:

„Se mai pune în apă o femeie binecuvântată, goală şi cu o seceră taie apa de primprejur. Ea zice: «Pe cum tai io-n apa lui Iordan, aşa să se taie toate împiedicăturile şi legăturile, opreliştile, să vină să plouă. Nu tai apa, ci tai boscoanele făcute de ţigani ca să nu plouă»“ (*idem*, 257).

Sintetizând, se poate spune că paparuda cuprinde trei secvenţe ceremoniale importante: constituirea alaiului ritual, dansul şi practicile magice

propriu-zise; moartea rituală. Primul episod – care poate fi considerat drept naştere a divinităţii de care vorbim – cuprinde de fapt momentele de constituire a alaiului paparudei din persoane pure, de obicei fetiţe şi fete nemăritate. Se alegea mai apoi persoana care va juca rolul personajului sacru, după care urma confecţionarea măştii sau a costumului vegetal şi îmbrăcarea paparudei (împodobirea cu flori sau coroniţe de flori, frunze etc.). Elementul central, ce poate fi asimilat vieţii duse pe pământ de personajul reprezentat, este situat sub semnul bucuriei, al veseliei, al plăcerii de a trăi (al vieţii, în ultimă instanţă). Alaiul alcătuit din paparudă/paparude şi ceata sa divină pornea pe uliţele satului pentru a-şi inspecta posesiunile (fântânile). Pe fundalul dansului executat de personaj, se realiza udarea cu apă a paparudei şi a alaiului acesteia. În timpul dansului (episodul poate fi reluat mai târziu, în secvenţa ceremonială următoare), participanţii la ritual descriu atât acţiunea demonului, cât mai ales urmările actului ritual. Textul evocă ploaia şi, uneori, efectul practic aşteptat (roade bogate) şi eficienţa apotropaică a ploilor, urări de sănătate şi referiri la darurile ce vor fi primite: „Paparudă, rudă/ Vino de te udă,/ Ca să cază ploile/ Cu găleţile/ Paparudele;/ Să dea porumburile/ Cât gardurile/ Paparudele;/ Şi să crească spicele/ Cât vrabiile/ Paparudele;/ Să sporească grânele,/ Să umple pătulele/ Paparudele;/ Să deschizi cerurile/ Paparudele,/ Să pornească ploile,/ Paparudele,/ Şi să fereşti holdele/ Paparudele,/ De toate mălurile/ Paparudele;/ Să goneşti tăciunele,/ Paparudele,/ Din toate ogoarele/ Paparudele!“ (Gherman, 69). Ultimul moment descrie moartea şi ritul funerar specific: elementul central al ritualului era dezbrăcarea măştii vegetale, care echivala cu moartea personajului (acest lucru se făcea de obicei pe acelaşi loc unde a fost îmbrăcată – râu, pârâu, lac, fântână etc.). Ritul funerar era simbolizat de depunerea în apă a măştii vegetale (a mortului); ritualul putea fi completat de petrecerea cu privirea şi cântece de paparudă a „mortului“ dus de apa curgătoare; scalda rituală a membrilor cetei; împărţirea darurilor şi, uneori, ospăţul funerar (Ghinoiu, 1997, 147). Într-un cântec ritual românesc, denumirea paparudei cunoaşte o variantă ciudată, care ne trimite cu gândul la reprezentarea acestui personaj în mitologiile sudice – *perperuna* fiind, se pare, şi numele gărgăriţei, al buburuzei. Buburuza este reprezentarea zoomorfă a Soarelui, fiind asociată primăverii, căldurii, bogăţiei şi fertilităţii. Unele fragmente reconstituite ale mitului central indo-european, înfăţişând lupta zeului fulgerelor cu un animal htonian, ne arată că buburuza pare să figureze metamorfoza soţiei divine, pedepsită de zeul celest pentru necredinţa sa (Evseev, 1997, 61). Astfel, sub numele de *păpălugă*, o posibilă denumire a acestei insecte, este foarte clar exprimată imaginea ascensiunii la cer a personajului: „Papalugă,

lugă/ Papalugă, lugă,/ Pân' la cer te suie/ Porţile-i descuie,/ Ploaia să pornească,/ Holde să stropească,/ Mare să ne crească/ Orzul şi cu grâul,/ Secara şi meiul,/ Legumele toate/ Şi orice bucate"(Gherman, 70). Alte momente ale ritualului, bazat în cea mai mare parte pe magia imitativă, se referă la actul magic al aspersiunii: în timp ce joacă, paparuda se scutură ca să cadă apa de pe ea şi atunci toţi zic: „Aşa să cadă apa pe pământ" (Muşlea-Bârlea, 368). „Alteori, în timpul dansului personajul este udat de cei ai casei, «uneori şi de însoţitorii care poartă găleţi sau ulcele cu ei». Se spune când e udată: «Aşa să curgă ploaia, după cum curge apa din căldare»"(*idem*). O altă figurare a ploii se realizează prin intermediul unui obiect magic, **sita**: „Gazda le toarnă apă şi le cerne în cap făină prin sită, spre semn ca ploaia să pice deasă, cum cade făina prin sită" (Muşlea-Bârlea, 368). În sfârşit, sunt cazuri în care stropitul nu este condiţionat de desfăşurarea acestui ritual (şi nici de un agent specializat, aşa cum pare a fi femeia însărcinată). El se practică noaptea, asemenea aratului ritual în timp de epidemie, şi, „unde ştiu pe cineva că doarme afară, în curte sau în grădină, îl udă cu apă peste tot, fără veste" (*idem*, 370). Obiceiul udării prin „luare prin surprindere" este utilizat în general ca o modalitate sigură de alungare a oaspeţilor nepoftiţi, aşa cum se întâmpla şi în cazul frigurilor.

→ *Caloianul*; *ploaie*; *secetă*

PARCE La etrusci, s-au păstrat date despre două tipuri de divinităţi: zeiţa destinului, Nortia, şi zeiţa maternităţii, protectoarea naşterilor, a femeilor însărcinate, Menrva, mai târziu divinizată ca protectoare a meşteşugarilor, meşteşugurilor, dar şi ca adevărată luptătoare (*Mifologiceskij slovar'*, 396; Tokarev, 1991-1992, II, 139). Romanii, pe fondul credinţelor etrusce şi a influenţelor greceşti, au dezvoltat în mod deosebit cea de a doua categorie de divinităţi, personificând astfel toate actele întreprinse pentru o bună evoluţie a naşterii şi creşterii copilului. Astfel, Matuta era o veche zeitate italică. Ea era în acelaşi timp şi zeiţa dimineţii, dar şi a naşterii. Carmenta proteja, de asemenea, naşterea copiilor şi le prevestea viitorul. Levana era ocrotitoarea pruncilor nou-născuţi (Kernbach, 1989, 297); Alemona/Alimona supraveghea dezvoltarea copilului înainte de naştere (Jacobi, 23), iar Candelifera ajuta la naştere (în cinstea ei se aprindea o lumânare; Marian-1, 1995, 100); Statan era cel ce proteja primii paşi ai copilului, Nundina era zeiţa care dădea nume nou-născutului. Dar la naştere veneau şi alte divinităţi care stabileau **soarta** nou-născutului. Ele – Fata Scribunda – erau invocate în ultima zi a săptămânii, când apăreau cântând, pentru a scrie soarta copilului într-o carte în care erau cuprinse sorţile

tuturor oamenilor (Marian-1, 1995, 102). Cele mai cunoscute divinităţi sunt, fără îndoială, parcele – Nona, Decuma şi Morta. Originea lor este explicată diferit – personificări ale soartei, divinităţi ale naşterii, zeităţi ale vieţii, fertilităţii. În lucrarea sa *Civilizaţie şi cultură*, Marija Gimbutas le interpretează ca fiind ipostaze ale zeiţei morţii: „Aspectele dăruirii şi curmării vieţii se îmbină în zeiţa morţii. Din timpurile neolitice ea a devenit păzitoarea torsului şi a ţesutului (...). Metaforic, ea devine «torcătoarea şi ţesătoarea vieţii» umane. Cuprinzând cele trei aspecte ale morţii – naşterea, viaţa şi moartea – , ea apare ca o zeiţă triplă, corpul său fiind însemnat cu trei puncte sau cu trei linii. Aceasta este originea zeiţei triple din timpurile istorice şi a celor trei parce“ (Gimbutas, 98). Pe lângă acest aspect trebuie avută în vedere şi funcţia predominantă a parcelor, de veghere a naşterilor, peste care s-a suprapus, probabil, influenţa greacă a personificării destinului – prin **Moire**. Dar această influenţă s-a grefat pe un substrat autohton, credinţa în *fatum* „soartă“. *Fata* erau divinităţi asemănătoare moirelor, nu neapărat feminine. Nu au avut un cult oficial (Tokarev, 1991-1992, II, 559).

Fortuna era zeiţa romană a fericirii, a întâmplării şi a norocului. La început era considerată o zeitate a fertilităţii, a naşterii, a maternităţii, a femeilor şi recoltelor. Mult timp a fost venerată ca zeitatea căreia i se încredinţau nou-născuţii (Fortuna Primigenia; Agbunov, 329). Fortuna reprezintă, de fapt, un sincretism produs de-a lungul timpului, din două divinităţi opuse: Bona Fortuna şi Mala Fortuna (Kernbach, 1995, 203). Alte laturi ale acestei divinităţi erau reprezentate de Bona Dea – divinitate a fertilităţii, protectoare a femeilor (a avut un cult oficial, la care puteau participa doar vestalele şi femeile căsătorite) şi Felicitas/Felicia „fericire“– personificare a succesului şi fericirii. Zeităţi masculine cu aceleaşi funcţii erau *Bonus Eventus* – zeu al recoltelor, al succesului şi Picus – zeu silvestru, care putea prezice viitorul (*idem*, 258). Pe lângă aceste divinităţi, romanii mai credeau în existenţa *geniilor* – duhuri bune sau rele, ipostaze ale protectorilor divini, buni sau răi, care influenţau personalitatea copilului în funcţie de puterea de care ele înseşi dispuneau. Erau înfăţişaţi ca nişte copii goi, cu aripi (Lăzărescu, 194). Cultul lor nu presupunea un ritual complex: la naştere li de aducea o ofrandă constând în vin şi flori, după care se executau dansuri. Una dintre primele reprezentări ale geniilor era şarpele (să nu uităm credinţele în **şarpele casei**, ca întrupare a spiritelor strămoşilor; Guirand, 196).

Virtuţi profetice li se atribuiau şi *nimfelor*. Camenele erau astfel de nimfe-profet: Antevorta cunoştea trecutul, iar Postvorta – viitorul, putând, în acest fel, să prezică soarta nou-născuţilor (*idem*, 191).

PATRON⟶STRĂMOŞ

PĂDURE; DUHURI ALE PĂDURII Credinţele referitoare la existenţa sufletului, rătăcitor sau nu, au dus la generarea noţiunii de spirit, suflet care popula, stăpânea un anumit spaţiu (Tylor). H. Usener, în lucrarea *Gotternamen* (1896), evidenţia credinţa primitivului într-o infinitate de zeităţi, de spirite, fiecare patronând o anumită activitate, un anumit moment din viaţa omului, abia mai târziu, prin abstractizări succesive, trecându-se de la senzaţii la reprezentări. În mod asemănător la W. Mannhardt, în *Wald und Feldkulte* (Berlin, 1875-1877), duhul arborelui a dat naştere unui duh al pădurii (pornindu-se de la un arbore concret la ideea de arbore în general), care, la rândul său, ar fi fuzionat cu duhul vântului şi ar fi produs un duh general al vegetaţiei, nu de puţine ori fiind însăşi personificarea primăverii, a verii.

Populaţia mintira din peninsula Malacca se teme de presupuse **duhuri ale copacilor**, care trimit oamenilor tot felul de boli. Unele triburi din Sumatra credeau că în copacii bătrâni locuiau spiritele pădurii, care nu trebuiau să fie deranjate. Demonii silveştri australieni foşneau, fluierau şi se străduiau să-i prindă pe călătorii întârziaţi, care treceau printre copacii respectivi (Tylor, 372-376). La slavii de sud, se credea că fiecare copac avea duhul lui. Era interzisă tăierea copacilor bătrâni, în care locuiau astfel de umbre, deoarece încălcarea interdicţiei ducea la moartea imediată a vinovatului sau la îmbolnăvirea lui. Pentru a îmbuna spiritele, când era nevoie să se doboare un astfel de copac, se tăia, pe buturugă, ca jertfă, capul unei găini (Ciauşanu, 260-261). Pentru a îmbuna spiritul pădurii rămas ascuns în grinzi după terminarea locuinţei, populaţia toradja, din Celebes, ucidea o capră, un porc sau un bivol, stropind toată lemnăria cu sângele lor (Frazer, 1980, I, 246). În credinţele cambodgiene, *arak* era unul dintre spiritele benefice, protectoare ale familiei. El locuia într-un copac sau în casă, fiind, la origine, probabil un **strămoş** uman, devenit spirit protector (Funk & Wagnalls). În Dahomey, **gemenii** – manifestare tipică a sacrului –, erau consideraţi copiii duhurilor pădurii, la care se întorceau după moarte (*idem*, I, 175). Duhurile pădurii, cele care populează prin excelenţă acest spaţiu aflat sub semnului necunoscutului, se pot împărţi în trei categorii (funcţiile pe care le îndeplinesc sunt asemănătoare): a) spirit patronal, divinitate protectoare a pădurii, a vânatului, un adevărat *spiritus loci*, care avea în grijă spaţiul respectiv, precum şi tot ce se afla în perimetrul lui. Lui i se adresau vânătorii, îi aduceau ofrande atunci când plecau la vânătoare pentru ca acţiunea întreprinsă să se desfăşoare sub auspicii favorabile (tradiţional la estoni, tătari, başkiri, iakuţi etc.); b) ipostazierea pădurii demonice, a necunoscutului ce stăpânea teritoriul aflat departe de spaţiul securizat în care trăiau oamenii; diacronic, ar fi o variantă desacralizată a primului tip, dovadă reprezentările

antropomorfe (bătrân/bătrână, moş/moaşă = strămoşi) şi actele faste pe care le poate înfăptui (ajută călătorii întârziaţi arătându-le calea cea bună; le cere de mâncare, răsplătindu-i pentru un comportament lăudabil, poate oferi iniţiere în domeniul culegerii plantelor de leac etc.). În ipostaza lor de bătrâni demonici (numai în Caucaz, în Nordul Siberiei, la fino-ugrici – adâghei, ceceni, mari, mordvini, ciuvaşi întâlnim o preferinţă manifestă pentru chipul mamei), ei sunt o reprezentare tipică a lumii supranaturale atât prin caracteristicile fizice (sunt păroşi, au gheare), cât şi prin predicatele specifice: sperie, rătăcesc, răpesc copiii oamenilor, îi atrag pe bărbaţi în legături sexuale cu fetele lor încheie căsătorii etc.; c) **duhuri** complexe, **ale aerului**, **ale apei** şi pădurii, caracterizate printr-o însumare a trăsăturilor specifice tuturor acestor clase (**rusalki**, **samovile**, **vile** etc.).
Cele mai îndreptăţite să fie răzbunătoare şi să acţioneze corespunzător erau sufletele celor morţi/omorâţi în pădure. Conform reprezentărilor diferitelor popoare, ei erau fatalmente obligaţi să bântuie locurile în care şi-au pierdut viaţa, putând, în schimb, să-i sperie, să-i facă pe oameni să se rătăcească. De multe ori efectul se limita la un spaţiu destul de redus: „Prin pădure de mergi noaptea, te rătăceşte sufletul celor morţi în pădure dacă calci pe locul acela, unde a murit cineva împuşcat sau spânzurat“ (Niculiţă-Voronca, 492). O credinţă asemănătoare este întâlnită la ruşii din Basarabia: dacă în pădure a fost îngropat un copil, mort nebotezat, şi pe locul acela va călca cineva, omul se va rătăci sau va avea parte de alte neplăceri (Kazimir, 208). Multe asemenea duhuri erau deosebit de asidue în racolarea de noi victime. Ceremişii credeau că duhuri ale pădurii deveneau oamenii morţi în pădure. Ca să scape de blestem, ei atacau alţi oameni, pentru că proaspăta victimă devenea înlocuitorul acestuia, noul duh al pădurii, respectiv al apei (Mansikka, 227).
→ *laume*; *leşii*; *moarte*; *nebotezat*

PĂR; PĂROS Prezenţa părului (în antiteză cu lipsa lui – spânii – sau abundenţa acestuia) figura, ca un element definitor al consacrării în sens pozitiv sau negativ. La români se crede că sunt norocoşi cei care albesc de tineri sau au vârtejuri de păr pe cap. De asemenea, „dacă pe o alunică de pe obraz creşte păr e semn de noroc; să nu tai părul acolo, căci îţi piere norocul“ (Gorovei, 1995, 8). Se pot menţiona încă două credinţe referitoare la aceste reprezentări: „Omul cu mâinile păroase se crede că are noroc şi va lua nevastă bogată (...). Se obişnuieşte ca la moartea unui om norocos să se taie câteva fire de păr, ca norocul să nu plece cu el din casă“ (*idem*, 234). Tot păros era descris la ruşi **domovoi**, duhul casei: „Oamenii cred că domovoi este acoperit de păr des şi moale; chiar şi palmele, călcâiele îi

sunt pline de păr, numai pe faţă, în jurul nasului şi al ochilor nu creşte păr. Călcâiele lui păroase se conturează iarna pe zăpadă, iar cu palma îi mângâie noaptea pe cei adormiţi. Dacă ei simt mâna moale, caldă, e semn de fericire şi bogăţie, iar dacă e rece şi păroasă e semn rău“ (Şumov-Prejenţeva, nr. 97, 51). Membrii unui clan masai, despre care se crede că posedă arta de a aduce ploaia, nu-şi tund barba, ca să nu-şi piardă această putere (Frazer, 1980, II, 204). La fel se spune şi despre vrăjitori. Forţa malefică a acestora era concentrată în părul lor şi ei nu puteau fi anihilaţi dacă părul le era intact. În această situaţie, cei care erau bănuiţi de vrăjitorie erau torturaţi prin smulgerea părului, pentru a expulza toată puterea malefică (Frazer, 1990, 323). În acest sens înţelegem şi credinţele româneşti: „Să nu laşi pe cineva să-ţi taie o şuviţă de păr din cap ori o bucată de îmbrăcăminte şi nici să-ţi măsoare umbra ori să-ţi ia pământ din urma piciorului“ (Avram, 178). În povestirile ruseşti despre duhul casei, semnul prin intermediul căruia se realizau prevestirile era părul acestuia: „Odată l-am visat pe domovoi: se făcea că avea nişte labe mari, păroase, mă apăsa întruna. La început am început să mă rog, dar mai apoi am înjurat, de el numai aşa poţi să scapi. Avea o mână lungă, lungă, păroasă Asta a fost semn rău. Pe vremea aceea s-a spânzurat şi ginerele meu“ (Şumov-Prejenţeva, nr. 92, 49-50). O observaţie interesantă: pentru că în părul personajului demonic este concentrată puterea acestuia, sunt fireşti acţiunile lor care vizează manipularea părului, deci echilibrarea sacralităţii acestuia. Duhurile apei în ipostază feminină sunt descrise adesea pieptănându-şi frumosul păr lung, auriu sau verde – act ce poate fi interpretat ca o augmentare a puterii spiritului. Tot în spiritul demonismului pilozităţii aducem ca exemplu un alt element. O legendă bretonă spune că părul vrăjitoarelor se transformă în şerpi. În alte părţi, dacă se îngroapă părul smuls de la o femeie ce se află sub influenţa lunii, el se transformă în şerpi (Eliade-2, 1992, 166).

PĂROS⟶PĂR

PERCHT(A)⟶BERCHTA

PERSONAJE MALEFICE Clasificarea personajelor mitologice este o problemă complexă, care a primit diverse abordări ale specialiştilor. Astfel, în secolul al XI-lea, Mihail Psellos identifică 6 varietăţi ale diavolilor, numiţi şi demoni – ignici, aerieni, tereştri, acvatici, subterani, infernali (Kernbach, 1989, 142). De asemenea, **demonii**, împărţiţi adesea de mitologi în genii familiale, suflete ale defuncţilor şi duhuri nefaste, sunt clasificaţi în mai multe categorii: a) duhurile ancestrale, care ocrotesc familia, tribul,

ginta în care au trăit; abandonarea cultului lor atrăgea după sine nemulţumirea duhurilor şi deci, nenorociri; b) sufletele morţilor care îşi continuă existenţa, păstrând contactul cu oamenii vii; c) paznici personali ai omului, echivalenţi cu îngerii păzitori; d) demonii viselor şi ai somnului; e) geniile caselor; f) demoni sau semizei ocrotitori, stăpâni ai izvoarelor, lacurilor, râurilor, copacilor sau plantelor cultivate; g) vampirii (duhuri nefaste care se hrănesc cu sânge); h) stafiile; i) demonii morţii, ai bolilor, ai accidentelor şi ai insuccesele umane; j) marii demoni satanici (Kernbach, 1989, 137).

În general, cea mai frecventă modalitate de ordonare a personajelor are în vedere premisa spaţială, mai evidentă, pentru că, de regulă, personajul are un loc de acţiune specific, tipic. În lucrarea sa de mitologie consacrată fiinţelor supranaturale, Tudor Pamfile împarte aceste personaje în prieteni şi duşmani ai omului, studiindu-le apoi pe fiecare în funcţie de locul în care se manifestă (casa, în afara casei – pădure, apă, văzduh – etc.).

Clasificarea propusă de noi, pe care o prezentăm în continuare, doreşte să rezolve cât mai multe dintre problemele apărute anterior, deşi, la rându-i, poate fi perfectibilă. Asta şi pentru că natura personajelor este labilă, fiind frecvente contopirile între diverse tipuri de personaje, care duc la existenţa unor personaje hibride sau la amestecul funcţiilor, atribuţiilor, altădată caracteristice, distinctive.

După cum am arătat, metoda de lucru aleasă de noi este gruparea personajelor după funcţiile specifice, dominante. Aceste dominante sunt date de funcţii, şi nu de nume, care sunt mult mai labile şi nu reflectă întotdeauna esenţa personajului. Modelul propus de noi este, în fapt, o sinteză a mai multor orientări în cercetarea în domeniu, pe care materialul efectiv utilizat ne-a făcut s-o aplicăm. El poate fi folosit pentru întregul sistem de credinţe mitologice, relevându-se astfel cu uşurinţă dominante sau tipuri slab reprezentate într-un sistem de credinţe sau altul. ~ După g e n e z ă : 1) Demonologizarea morţilor: **strigoi, moroi, stafii** (criteriul se aplică şi în cazul **duhurilor apei**, **ale pădurii**, **ale casei** etc., apărute ca urmare a unei morţi violente, dar în acest caz el nu este semnificativ, dominant); 2) Demonologizarea unor oameni vii: **vâlve, solomonari,** *mara* (personificarea coşmarului), **vrăjitoare, vârcolaci;** 3) **Diavolul/ dracul.** ~ l o c u l d e m a n i f e s t a r e :1) Spirite ale casei: **şarpele casei, spiriduşi, domovoi;** 2) Spirite ale pădurii**: Muma pădurii, leşii;** 3) Spirite ale apei: **ştima apei, vodianoi, rusalki;** 4) Spirite ale câmpului/ale recoltelor: **polevoi,** *spiritul grâului*; 5) Spirite ale munţilor: **vâlve,** *călugărul muntelui*; 6) Spirite ale minelor: **vâlva băii;** 7) Spirite ale comorilor: *ştima comorilor*; 8) Spirite ale aerului: **iele, vile, vânturi, solomonari,** alte personificări ale fenomenelor meteorologice. ~ t i m p u l î n c a r e a c ţ i o n e a z ă : 1) Personificări ale nopţii: **omu nopţii, nociniţî;** 2) Personificări ale amiezei: **poludniţî.** ~ f u n c ţ i i g e n e r i c e :1) Legate de mitologia soartei: **ursitoare,** *piaza bună***, piaza**

rea; 2) Personificări ale bolilor: **ciuma, holera;** 3) Personificarea dorinţei sexuale: **zburătorul;** 4) Legate de un cult al torsului: **marţolea, Joimăriţa, Sf. Vineri;** 5) Sperietoarea: *baubau***;** 6) **Moartea.**

PIAZA REA *Piaza rea* este un duh rău, al nenorocului, care se întrupează în om, în câine negru sau în găină care cântă cocoşeşte (Olinescu, 422). Şi oamenii însemnaţi sunt consideraţi a fi tot piază rea, adică aducători de ghinion: spâni, oameni cu părul roşu, pociţi, ologi etc.
În afară de reprezentarea piezei rele, a nenorocului, ca o ipostaziere a ursitei nefaste a unei persoane, apar frecvent imagini în care personificarea ghinionului nu este legată neapărat de o anumită persoană: de fapt, omul în preajma căruia şi-a făcut apariţia (sub semnul anormalului, al nefirescului) nu este decât o persoană aleasă de demon pentru a-şi transmite intenţiile pe care le are referitor la un individ sau la o comunitate: „Nu ştiu, adevărat ori minciună, dar s-aude că departe, undeva, s-ar fi născut o nălucă aşa cum nu s-a mai pomenit: la mărime-i băiat, la chip îi om bătrân, cu barbă, cu musteţi, şi zice că îndată ce l-a făcut mă-sa, el a prins a grăi. Ş-a zis: «Să nu mă botezaţi, că eu oi şedea nebotezat. Da să ştiţi de la mine că anul ista pâine pe câmp are să fie de-are să facă bureţi şi n-au să poată căra oamenii; decât, la toamnă, nici pe dânşii n-au să-i poată căra la groapă!»“(Pamfile-1, 1916, 100). Sub aceeaşi înfăţişare zoomorfă poate apărea şi **norocul** (varianta benefică a destinului): „Un câine pripăşit la casa cuiva aduce noroc şi nu trebuie alungat“. Dar şi piaza rea „de multe ori trăieşte în chip de câine ce vine de cine ştie unde sau se naşte la casa unui om o dată cu începutul unui şireag de nenorociri mărunte deocamdată; după o vreme, seara, începe să urle, să se ude pe pereţi şi să se murdărească prin ogradă. Un astfel de câine trebuie îndată izgonit sau ucis“ (Pamfile-1, 1916, 95). În schimb, „când piaza rea se încuibă într-o găină, e obiceiul ca să i se taie gâtul imediat, ca prin moartea ei să se adeverească cobirea morţii şi să se alunge astfel primejdia nenorocirii de la cei de-ai casei“ (Olinescu, 422-423). Se crede, de asemenea, că „duhul cel rău îşi poate îndeplini menirea lui mai uşor sub forma unor persoane care au mai multă trecere în faţa oamenilor (preoţi, călugări, babe etc.) decât dacă s-ar arăta sub forma lui proprie“. De aici şi practicile de anihilare a efectului negativ: când vezi un preot trebuie să treci drumul de-a curmezişul, să faci trei paşi înapoi, să scuipi de trei ori peste umăr, să arunci cu ţărână, fân, pietre, ace etc. (Pamfile-1, 1916, 101).
→ *Dolia*; *zlîdni*

PISICĂ Pisica (motanul), în calitate de spirit protector, este întâlnită în credinţele ruşilor: uneori însuşi **domovoi**, prin excelenţă spiritul casei, se

transformă în pisică: „Dacă noaptea umblă pe pieptul tău o pisică cenuşie – este **domovoi**. Trebuie să-l întrebi imediat: «E de bine sau de rău? » şi vezi care-i răspunsul“ (Gruşko-Medvedev, 226).
Prezenţa acestui animal pe lângă casă este un semn sigur că locuinţa se află sub protecţia spiritului benefic (în principal): se spune că într-o casă unde nu este fericire nu trăiesc pisici. Cine omoară un motan va avea numai necazuri (Gura, 1984, 133). La fel, dacă într-o casă intră un motan negru e semn de mare noroc. O altă credinţă consemnează că pierderea unei pisici sau a unui motan atrage moartea stăpânei sau a stăpânului casei (Semionov, 229). În Persia chiar, cine chinuie o pisică neagră riscă să-şi chinuie, de fapt, propriul *hemzad* (înger păzitor; Chevalier-Gheerbrant, III, 100). Ruşii spun că nu poţi cumpăra un motan; poţi numai să-l schimbi pe ceva, de regulă pe doi bani sau pe un ou de găină. De asemenea, pentru ca animalul să se acomodeze cu noua locuinţă (era semn rău dacă pleca de acasă), când era adus acasă era aşezat imediat lângă sobă. În alte locuri, pisicuţa era împinsă cu botul în uşiţa cuptorului (Redford-Minionok, 207). În aceste practici se conturează foarte clar apartenenţa pisicii la lumea strămoşilor, a duhurilor protectoare ale locuinţei, prin „legarea“ ei de vatră. Pentru a se sublinia faptul că era în directă dependenţă de duhul casei, era bine blana pisicii să aibă aceeaşi culoare ca a părului stăpânului casei. Altfel, duhul casei n-ar fi acceptat-o şi ar fi gonit-o din casă (*idem*). Dar chiar şi acest motiv poate fi întâlnit şi în credinţele populare legate de o varietate de spirite protectoare ale casei. Sub numele de *korgoruşi, koloverşi*, aceste pisici apar la ruşi ca ajutoare ale domovoiului. În această calitate ele aduc stăpânului gospodăriei diverse bunuri, furate din alte case (*Mifologiceskij slovar'*, 291). Acest „ spiriduş“ felin este întâlnit, cu aceleaşi funcţii, în credinţele mai multor popoare. La votiaci (populaţie siberiană), pisica aduce cereale furate din hambarele vecinilor. Se crede că dacă este omorâtă, cu siguranţă va pieri şi stăpânul ei (Semionov, 229). Şi finlandezii cunosc acest personaj care aduce posesorului bani, cereale, lapte. Laponii dezvoltă aceeaşi credinţă. În strânsă legătură cu cele de mai sus mai aducem un argument pentru conturarea caracterului demonic al pisicii: la cehi, există credinţa că motanii, la împlinirea vârstei de şapte ani, se prefac în diavoli, iar pisicile în vrăjitoare (Afanasiev, 1869, 534). Şi germanii cred că pisicile se transformă în vrăjitoare la douăzeci de ani. În timpul verii, spun slovacii, când pisicile lipsesc mult timp de-acasă, au loc întâlnirile strigoilor (Ionescu, 133). De altfel, înfăţişarea pisicii este luată de mai toate personajele demonice, animalul fiind considerat adesea drept o unealtă, un slujitor al diavolului sau chiar diavolul însuşi – imagine care apare frecvent în întâlnirile nocturne din povestirile superstiţioase.

PITICI; BALAJINI; ROHMANI Anomalia înălţimii, apărută în urma unei erori de apreciere a demiurgului (mai rar este văzută ca o treaptă de evoluţie a umanităţii), a devenit o marcă distinctivă a lumii supranaturale: „Dumnezeu a făcut la început pe urieşi, dar văzând că sunt prea mari şi se-mpiedică de munţi şi de păduri şi că nu-s de nici o treabă, s-a gândit să facă alt soi de oameni şi atunci a făcut nişte oameni mici, mici de tot, ca nişte pitici. Aceştia se numesc blajini, pentru că erau oameni cuvioşi şi tare blânzi şi drepţi“ (Olinescu, 102). Piticii (respectiv uriaşii), după unele credinţe, nu sunt altceva decât reprezentanţii unor lumi suprapuse (echivalentul subpământean al celor şapte/nouă etc. ceruri): „Sub noi e lume ca şi la noi, numai oamenii de acolo sunt cu capul de şoarec, dar cu trupul de om. De Paşti când aruncăm noi găoacile prin pârâu ele merg până în fundul mării şi se duc la dânşii pe acolo, pe unde se scurg toate apele. Până la dânşii ouăle se fac întregi şi doisprezece se înfruptă dintr-un ou. Atunci sînt Paştile lor. Iar mai adânc, sub rohmani, este altă lume; oamenii ce trăiesc acolo se cheamă «duşmani». Şi sub duşmani e încă o lume, cu oameni ce au capul de porc, pântecile mare şi sunt îmbrăcaţi ca domnii. Toate aceste lumi sunt ale lui Dumnezeu şi au fost şi mai înainte. Parcă Dumnezeu de unde a venit în spuma aceea ca fluture? Se rădicase la cer de sub noi şi a voit să-şi facă altă lume şi sfinţi, pentru ca să se poată sui şi mai sus să-şi facă împărăţia sa în cer!“ (Niculiţă-Voronca, 29).
În strânsă legătură cu piticii sunt *rohmanii* sau *blajinii*, un fel de strămoşi umani care s-au îndepărtat foarte mult de urmaşii lor, cu care nu mai ţin nici un fel de legătură. Unele legende etiologice cuprind mărturii referitoare la o posibilă origine umană a acestora: „Blajinii se trag din copiii care mor îndată după naştere“ (Pamfile, 1924, 35). Alte credinţe îi înfăţişează pe rohmani drept spirite ale înecaţilor, închişi în cealaltă lume drept pedeapsă pentru un exces comportamental: „Rohmanii zice că trăiau printre ai noştri şi tare îi chinuiau. Moisi i-a luat pe oameni şi a deschis marea şi au trecut. Când au vrut să treacă rohmanii, marea s-a închis şi ei au rămas acolo. Ei stau în pământ şi în ziua de Paştele lor; de ai pune urechea la prag ai auzi cum strigă şi se bucură că-s Paştele; dar ai rămînea surd toată viaţa“ (Niculiţă-Voronca, 352). Natura umană a acestor personaje este surprinsă mai ales în fervoarea deosebită cu care întâmpină, asemenea pământenilor, Paştele şi Crăciunul, ca nişte buni creştini ce sunt. Dar, pentru că sunt adevăraţi reprezentanţi ai supranaturalului, sunt „puţintei la minte“ – ei nu ştiu când are lor această sărbătoare, fiind cu totul la dispoziţia urmaşilor lor. Calea de comunicare este şi ea specifică: oamenii pot lua legătura cu ei trimiţându-le semnalul declanşării sărbătorii prin intermediul apei, al legendarei ape a Sâmbetei (sunt date pe apă cojile de ouă roşii); în afara

acestui moment condiţionat temporal, se mai poate realiza un contact unilateral, prin „plecarea urechii la pământ“ (în clipe de maximă sacralitate), când ecourile celeilalte lumi pot fi auzite de curioşi: „Pe dinaintea locaşului Sâmbetei trece un râu şi râul acela e apa Sâmbetei. Iar pe lângă râu trăiesc rugmanii (rohmanii), care sunt oameni ca şi noi, românii, dar mici de făptură şi puţintei la minte. Şi ei sunt creştini, dar n-au învăţătură creştinească de la Hristos ca noi, ci de la fiul oii, cum avem şi noi de la fiul Mariei“ (Brill, 1994, I, 39). „Şi cred şi ei în Hristos şi ţin Paştele şi Crăciunul, dar precum sunt aşa de despărţiţi de lume, nu ştiu nici când e Crăciunul, nici când este Paştele. Şi numai noi de-aici le dăm de veste, când au să ţie rugmanii sărbători. Că la Crăciun azvârlim coji de nuci pe râuri, ca să le ducă râurile până în apa Sâmbetei şi să ştie rugmanii că la noi e Crăciunul şi să-l ţie şi ei. Şi tot aşa ştiu ei că la noi sunt Paştele, după cojile de ouă roşii pe care le azvârlim noi pe râuri ca să meargă la ei“ (*idem*).

Pe lângă această accepţie a termenului (strămoşi nonumani sau umani, care populează subpământul chiar din primele momente ale facerii lumii), sub numele de *pitici* sunt cunoscuţi cel mai adesea reprezentanţii supranaturalului malefic: „Oameni mici cu capul mare; oameni foarte mici, ca copiii, cu mâinile foarte lungi şi cu palmele cât un căuş“ (Fochi, 229). Fie că este vorba de duhuri ale munţilor, ale comorilor sau de spirite ale morţilor, ale aerului etc., dimensiunile reduse, la care se adaugă particularităţi anatomo-fiziologice ce-i plasează într-o categorie de vârstă ce distonează flagrant, piticii sunt consideraţi adesea copii ai demonilor, gălăgioşi şi bolnăvicioşi, care apar în lumea umanului în urma schimbării lor cu copiii oamenilor, mult mai frumoşi şi mai cuminţi, şi, din această cauză, deosebit de apreciaţi de toate tipurile de spirite. Francezii cred că piticii schimbă copiii oamenilor cu copiii lor proprii. La germani se crede că „piticii văd şi ei că sunt pitici, şi caută să câştige puteri noi de la neamul omenesc, dar nu fac rudenii nici cu fete, nici cu tineri, ci răpesc copiii şi-i pun în loc pe-ai lor“ (Ciauşanu, 382).

Foarte răspândiţi în mitologia occidentală sunt *gnomii*, care locuiesc sub pământ, în munţi sau în pădure. Deşi au dimensiunile unui copil, posedă puteri supranaturale – o forţă fizică de invidiat –, alături de atribute care îi apropie clar de reprezentanţii lumii celeilalte: au bărbi, picioare de ţap sau labe de gâscă. În plus, ei sunt mai longevivi decât oamenii. În cazul în care populează spaţii montane, apar şi în postura de gardieni ai comorilor, de patroni ai meritului şi ai meşteşugului prelucrării metalelor şi pietrelor preţioase. Motive frecvente ale povestirilor supersiţioase în care apar astfel de personaje sunt: relaţii favorabile sau nefavorabile cu oamenii; răpirea fetelor acestora;

moaşa este invitată în lumea lor pentru a asista o naştere, muritorii sunt dăruiţi cu bunuri de preţ etc.
→ *brownie*; *elfi*

PLANTE DE LEAC⟶PLANTE MAGICE

PLANTE MAGICE; PLANTE DE LEAC Virtuţile magice ale anumitor plante au fost observate din cele mai vechi timpuri de omul societăţilor tradiţionale. Viaţa în mijlocul naturii l-a făcut să fie deosebit de deschis, de receptiv faţă de tot ce putea deveni un adevărat sprijin, un aliat natural al său în lupta pentru supravieţuire pe care o purta neîncetat. Astfel, s-a observat treptat, o dată cu încercările, la început timide, de structurare a lumii înconjurătoare, că unele elemente ale ei capătă, în anumite condiţii, valenţe pozitive sau negative. Totul era putere, putere disimulată în spatele unei realităţi mai mult sau mai puţin prietenoase, dar care, în condiţiile unei cunoaşteri de tip iniţiatic, putea fi stăpânit, manipulat, utilizat în folosul propriei persoane. Zilele în care se considera că plantele de leac aveau calităţi tămăduitoare maxime se situau la sărbătorile de hotar ale timpului (echinocţiile de primăvară şi toamnă) şi, mai ales, la sărbătoarea care marca solstiţiul de vară, Sânzienele (Ghinoiu, 1988, 213). Tradiţia precizează nu numai zilele cele mai favorabile pentru culegerea plantelor folosite în medicina populară, ci şi momentele nefaste. Se considerau neeficiente plantele culese la Rusalii sau în preajma Rusaliilor, întrucât acestea, susţine tradiţia, „erau pişcate de iele“ (*idem*, 213-214).
Alteori, plantele erau consacrate în cadrul unor ritualuri specializate, de tămăduire: „Când (căluşarii) joacă jocul lor la vreun sătean, cer să li se aducă pelin, usturoi şi sare, pe care le pun în mijlocul horei şi în timpul jocului le calcă cu vârful opincilor. După terminarea jocului, săteanul ia pelinul, usturoiul şi sarea ca bune de leacuri“ (Fochi, 40). În legendele cosmogonice româneşti, Dumnezeu creează vegetaţia lovind cu piciorul în pământ: „Dar unde călca Măritul Stăpân, creştea numai iarbă şi flori, iar pe unde călca Scaraoţchi, numai pălămidă, cucută, urzici, ciumăfaie, măsălariţă, spini, mătrăgună“ (Dragoslav-1, 15; conform legendelor cosmogonice, un gest asemănător a stat şi la baza apariţiei pământului: „Dumnezeu, umblând pe ape, a înfipt toiagul şi s-a făcut pământ“; Niculiţă-Voronca, 15).
În funcţie de creator (sau de creatori) opoziţia primordială benefic/malefic se perpetuează la nesfârşit. Plantele de leac, utilizate în medicina magică (aici magie albă) sau în cea neagră (farmece de dragoste, de ursită etc.) capătă aceste valenţe prin apartenenţa lor la domeniul unuia sau al altuia dintre cei doi creatori ai legendelor populare. În acest fel se explică aura

miraculoasă de care sunt înconjurate aceste plante şi veneraţia sau teama faţă de ele.

În multe credinţe româneşti, căluşarii apar ca reputaţi cunoscători ai plantelor de leac. De cealaltă parte, despre iele, adevărate patroane ale acestor plante, se spune că se plâng că aceste ierburi le-ar fi fost răpite de oameni. Dacă într-adevăr căluşarii ar fi hoţii mitici ai leacurilor naturale, este uşor de explicat comportamentul acestor personaje demonice, care îi vânează cu obstinaţie pe căluşari. În alte cazuri, când avem de-a face cu alţi creatori, valorizarea mitică este aceeaşi în diferite societăţi. Pentru creştini, ierburile medicinale îşi trăgeau eficacitatea din faptul că fuseseră descoperite pentru prima oară pe Muntele Patimilor. La fel, sub crucea lui Isus, precum şi din sângele Mântuitorului cresc ierburi bune de leac. Despre Sfânta Fecioară se spune că s-a rugat de Isus să facă o plantă de leac, pe care apoi a dat-o oamenilor (Eliade-3, 1992, 221). Într-un descântec anglo-saxon din secolul al XVI-lea se spune: „Sfântă eşti tu, brebenică, aşa cum creşti pe pământ, pentru că pe Muntele Calvarului te-ai aflat întâi. Tu ai tămăduit pe Mântuitorul nostru Isus Hristos şi i-ai închis rănile sângerânde; în numele (Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh) te culeg“ (*idem*, 222). Pentru antici şi pentru societăţile arhaice, plantele îşi datorau virtuţile curative faptului că fuseseră descoperite pentru prima oară de zei (Chevalier-Gheerbrant, II, 143). Din sângele lui Attis răsăreau violete; rozele şi anemonele au luat naştere din sângele lui Adonis, iar rodiile din sângele lui Dionysos (Eliade-3, 1992, 225).

Credinţele populare atribuiau cunoaşterea calităţilor terapeutice ale plantelor unor reprezentanţi cunoscuţi ai ştiinţei celor mai ascunse taine ale naturii (şarpele, ariciul, albina etc.). O săteancă din Bistriţa-Năsăud ştia de la tatăl său că „cine vede şarpe alb să-l omoare dintr-o dată şi să îl mănânce uscat, căci de atunci el va auzi ierburile vorbindu-i: «Pe mine nu mă călca, că sunt bună de leac». Şi în Bucovina se crede că în acest scop este bun şarpele alb găsit sub un alun alb“ (Niculiţă-Voronca, 894).

Atunci când plantele erau deja cunoscute pentru virtuţile lor, culesul acestora se realiza tot sub semnul demonicului (în anumite perioade, cu respectarea unui ritual foarte strict). Iată cum descrie Ion Ghinoiu culesul ritual: „Am plecat din sat pe la ora trei noaptea (...). Până la pajiştile înflorite (...) nu s-a scos nici un cuvânt; fusesem prevenit, de la bun început, că nu trebuie să ne latre câinii. Mi-am dat seama că motivul pentru care eram dus «pe muţeşte» făcea parte din însuşi ritualul culegerii plantelor de leac. Înainte de ivirea zorilor am ajuns într-o imensă pajişte (...). Dintr-o traistă au fost scoase o năframă şi un vas de ceramică, nefolosit până atunci. Una din bătrâne a început să tragă năframa pe deasupra florilor în timp ce

spunea cuvinte neinteligibile. Când năframa se uda de rouă, era stoarsă în oala de lut (...). Bătrânele au început apoi să culeagă plante de leac (…) şi diferite plante magice (...). De la unele plante se recoltau florile, de la altele frunzele, tulpinile, bulbii sau rizomii. În momentul culegerii plantelor se pronunţau câteva cuvinte în şoaptă, ca un scurt descântec»“ (Ghinoiu, 1988, 214-215). În sâmbăta Rusaliilor, feciorii din satele moldovene aduceau din hotar ramuri de tei cu care se împodobeau ferestrele şi uşile caselor, stâlpii prispelor şi ai porţilor. În Oltenia, ramurile puteau fi şi de plop sau stejar. Se considera că aceste crengi aveau puteri nebănuite împotriva forţelor malefice, extrem de virulente de Rusalii şi la Joia nepomenită, când încercau să intre în gospodărie, în casă, în grajduri pentru a dăuna oamenilor şi animalelor. În Moldova, cu aceste ramuri se ameninţau norii aducători de grindină, iar în Vâlcea, cu frunzele de tei, mur, soc, jaleş şi altele, se vindecau diferite boli de-a lungul anului (*idem*, 277).
→ *busuioc*; *ferigă*; *mac*; *mătrăgună*; *usturoi*

PLOAIE Vechile mituri indo-europene atribuie ploaia divinităţii supreme, singura în măsură să coordoneze atât mersul înainte al universului, cât şi, mai concret (mai ales pentru oameni), fenomenele meteorologice. Mitologia română cunoaşte prea puţine reprezentări care ar putea oferi o imagine clară asupra vechiului panteon al divinităţilor conducătoare ale universului (creatori, stăpâni ei elementelor etc.), aşa cum au făcut-o mitologiile „clasice“. Şi la români, dar şi la slavi (care au păstrat totuşi rudimente de „mitologie înaltă“, în pofida numărului mare de reprezentări animiste), credinţele populare fac din soare zeul suprem, cel care, prin sfinţenia lui, este în măsură să guverneze universul, fiind direct răspunzător de toate formele pe care le poate lua viaţa (a se vedea şi credinţele referitoare la Tatăl soarelui, surprinse în cadrul obiceiului Caloianului).
Astfel, aşa cum se întâmplă în toate mitologiile popoarelor agricole, ploaia reprezintă cea mai plastică formă a intervenţiei divine asupra controlului vieţii pe pământ. De aceea, numeroase credinţe consideră că ploaia nu cade pe pământ întâmplător, ci fiind direct influenţată de dispoziţia soarelui (care, uneori, are chiar şi un şef, probabil reminiscenţă a zeului suprem, a cărui funcţie în creştinism este îndeplinită de Dumnezeu: „Bătrânii povestesc că la-nceputul începutului norii erau boii soarelui. Ei trăgeau carul cu apă la curtea soarelui. Când soarele nu se uita la ei, se mai lăsau pe tânjeală şi atunci apa se slobozea peste marginile fântânii şi atunci cădea ploaia pe pământ. Pesemne nu-şi făceau munca aşa cum trebuia sau lucrau prea încet şi atunci Dumnezeu i-a izgonit la marginea pământului, unde stau ascunşi într-un tău mare. Ei beau apă din tău şi chiar din mările învecinate, până se umplu ca nişte burdufuri, de stau să plesnească. Atunci vin balaurii,

împingându-i cu coarnele, iar solomonarii îi plesnesc cu biciurile. Norii o iau la fugă, năvălesc în văzduh şi fug pe sub ceruri. Dar balaurii nu-i slăbesc; îi gonesc din urmă şi când solomonarii le fac semn, slobod toată apa cu care s-a umflat“ (Olinescu, 323). Este interesant de remarcat în acest mit funcţia fastă a solomonarilor, chiar şi a balaurilor, care nu sunt decât nişte instrumente docile ale puterii divine, întru totul favorabile oamenilor. Unele credinţe explică ploaia ca un fel de sudoare a acestor animale uriaşe: „ Balaurii care poartă norii au un pieptar, care le ţine căldură. De obosiţi ce sunt asudă şi sudoarea aceasta pică jos, iar noi o numim ploaie“ (Gherman, 61). Mai târziu, pentru că lipsa ploii sau excesul pluviometric nu putea fi pus pe seama lui Dumnezeu, a apărut imaginea malefică a controlorilor umani ai precipitaţiilor: „Dumnezeu sloboade numai ploile cele mici şi folositoare, zicând «sloboade-te ploaie», iar ploile mari cu furtuni şi grindină le trimit solomonarii“ sau: „Când plouă multă vreme se crede că s-a înecat cineva şi atunci tot plouă până îl află pe cel înecat“ (*idem*, 60; 65).

Cantitatea mare de apă căzută în timpul ploilor este considerată a fi o „rupere de nori“: „Când e rupere de nor se zice că e potop. Ruperea de nori se întâmplă când balaurul e prea greu; atunci norul, nemaiputând suporta atâta greutate, se sparge şi toată apa din el se varsă. Asemenea e rupere de nori când solomonarul nu poate învinge cu bălaurul şi îl trânteşte jos cu nor cu tot“ (Gherman, 63). Un alt aspect al demonismului ploii îl constituie ploaia cu soare. Dacă în cazul averselor sau al căderii grindinei caracterul nefast era mai uşor de văzut, nefirescul unei ploi „cu soare“ a dezvoltat la rândul lui reprezentările de rigoare: „Ploaia cu soare totdeauna e stricăcioasă pentru plante, fiindcă le pătează şi le veşteje şte (…). Fiindcă ploaia cu soare e stricăcioasă, pentru aceea nu cred că e trimisă de Dumnezeu, ci de Necuratul sau, întrucât e trimisă de Dumnezeu, e trimisă ca pedeapsă pentru fărădelegile oamenilor. Când e ploaie cu soare se crede că îşi bate dracu nevasta şi Dumnezeu râde. Dracu pentru aceea îşi bate nevasta, fiindcă e necăjit că şi-a pierdut caprele. Se mai crede că se sfădeşte dracu cu drăcoaica, aceasta îl «dovedeşte» şi dracu, de mânios ce e, îşi răzbună asupra oamenilor, trimiţând ploaie cu soare (…). În alte părţi se crede că Dumnezeu plânge şi dracu râde. În Vechiul Regat se crede că pe vreme de ploaie cu soare e nunta dracului“ sau că „îşi ţin ospăţ strigoii“ (Gherman, 64, 65).

Dacă absenţa îndelungată a ploii constituia dintotdeauna o calamitate şi se contracara corespunzător, la rândul ei, o ploaie prea abundentă sau de lungă durată putea să dăuneze echilibrului recoltelor, transformându-se la rândul ei într-un pericol pentru comunitate. De exemplu, controlori ai ploii pot fi

şi strigoii vii (vrăjitorii). De atitudinea lor depinde declanşarea sau oprirea ploii; cunoscând faptul că dispun de această putere, ei pot dăuna colectivităţii prin intermediul practicii scăldatului ritual: „Strigoaicele iau roua de pe ierburi şi opresc chiar ploile. Pentru asta se feresc de a se scălda, căci de îndată ce-ar intra în apă ploile ar începe să curgă, iar dacă vreau să înece ogoarele sau câmpurile dintr-un anumit loc, se scaldă mai ales în acea parte, oricât de adâncă ar fi apa, căci ele nu se îneacă“ (Olinescu, 496). De aceea s-au dezvoltat practicile de oprire a ploii, atunci când aceasta se încadra în categoria excesului: „Ca să înceteze ploile e datina ca să împlânte în pământ un cuţit, iar în alte părţi ţiganii ard cărămizi şi aruncă în apă o cărămidă arsă, ca solomonarii să lege ploile (pentru aceea e secetă, că ţiganii ţiglari «au legat ploile», căci lor nu le folosesc ploile, ci, din contră, le strică“ ; Gherman, 65-66). Însă, dacă instrumentele magice se dovedeau a fi insuficiente, actul magic rămânând fără rezultat, se făcea apel la un ritual complex de invocare a divinităţii răspunzătoare de volumul precipitaţiilor – este vorba de omorârea simbolică a zeului ploii şi de chemarea/învierea a soarelui: „Când ploile curg gârlă şi apa e gata să inunde ogoarele, atunci există un alt obicei. Femeile şi fetele se duc la fântână, iau lut galben şi fac din el două chipuri de om: pe unul îl îmbracă în haine bărbăteşti, iar pe celălalt în haine femeieşti. De obicei aşa se potriveşte ca bărbatul să fie în haine albe, iar femeia cu testemel negru şi cu cârpe negre îmbrăcată, dacă nu i se găsesc fuste negre. Bărbatul e Tatăl soarelui, iar femeia Muma ploii. Cu un anumit ceremonial Tatăl soarelui este urcat pe capul unei troiţe ce străjuieşte vreo fântână (...). Pe Muma ploii, în schimb, o îngroapă după tot tipicul unei adevărate înmormântări. E «bocită», i se fac pomeni şi chiar i se dă şi o găină neagră peste groapă de pomană. În acest fel ploile au fost îngropate şi soarele rămâne singur victorios“ (Olinescu, 323).
→ *boz*; *broască*; *Caloianul*; *grindină*; *Paparuda*; *secetă*; *şarpe*; *şopârlă*

POCIRE La sârbii bosnieci, *kevre* sunt arătări cocoşate, înfiorătoare, cu dinţi uriaşi, ce ating pământul. După întâlnirea cu ele, omul este cuprins de dureri în oase, se contorsionează de durere şi este stăpânit de friguri. Se mai spune, de asemenea, că primăvara nu este bine să dormi afară, „căci atunci umblă mai cu nădejde vântoasele şi uşor te poţi bolnăvi, ba îţi pierzi şi graiul şi uneori capeţi boală din care nu mai scapi cu viaţă“ (Marian, 1994, I, 268). **Ielele**, se mai spune, beau noaptea apă de prin fântâni şi „oricine va bea după dânsele, îl pocesc. De aceea, când cineva bea apă

dimineaţa din vreo fântână, lasă în ea vreun semn de la sine pentru ca poceala să cadă pe acel semn“ (Gorovei, 1995, 111).

POLEVOI Demon al vegetaţiei la ruşi, patron al câmpului cultivat (*pole* „câmp, ogor“). Slavii cunosc frecvent astfel de reprezentări, fiecare lan avându-şi stăpânul: *rjaniţa* „duhul lanului de secară“ îi rătăceşte pe copii în câmp sau îi pedepseşte pe lucrătorii care nu se odihnesc la ora amiezii, dându-le dureri de cap (contaminarea cu spiritul meridian este destul de frecventă). Polevoi este văzut adesea de oameni plimbându-se prin lanuri, apărându-şi posesiunile. La bieloruşi, *belun* este înzestrat cu trăsături faste: se arată numai în timpul zilei şi îi ajută pe secerători, îi îndrumă pe ce rătăciţi în pădure, arătându-le drumul bun. Înfăţişarea frecventă este cea cunoscută (păstrând, evident, particularităţile impuse de elementul a cărui personificare este), întâlnită şi la **duhurile case**i, **ale apei**, **ale pădurii** etc.: pitic cu barbă lungă albă (alteori din spice), având în loc de păr iarbă şi spice; caracteristică este culoarea albă (credinţele ucrainene despre *jitni didko* îl înfăţişează având trei capete şi trei limbi de foc – fiind din nou o materializare a căldurii solare, deci a forţei distructive a amiezii), neagră (ca pământul) sau roşietică a pielii sau a părului care îl acoperă (care, în zilele fierbinţi de vară, îi dă aparenţa de flacără jucăuşă în mijlocul plantelor). Înainte de seceriş este mai înalt decât spicele, iar după seceriş rămâne mic cât miriştea. Unele povestiri îl prezintă în calitate de spirit eolian – este cel care produce **vânturile**,**vârtejurile**,**volburile**, fie cu goana lui nebunească prin lanuri (se spune, de asemenea, că are picioare lungi, o coadă cu un pămătuf în vârf cu care mătură în jur pentru a ridica praful în spatele căruia se ascunde), fie un semn abia perceput al prezenţei lui invizibile prin lan (la germani, primăvara, când grâul se leagănă în vânt, ţăranii spun: „Iată, vine muma grâului!“; Frazer, 1984, III, 222). Se crede că locurile preferate, în care doarme sau îşi face locuinţa, sunt hotarele (există chiar un nume al spiritului care este format de la acest cuvânt – *mejevik* < *meja* „hotar“. Astfel, este interzis să dormi la hotar, pentru că acolo aleargă copiii duhului; dacă ei află acolo un om adormit, atunci se năpustesc asupra lui şi îl presează/sugrumă până îl omoară (Maksimov, 79).

În câteva cazuri se păstrează informaţii referitoare la unele ofrande ce pot fi aduse duhului. Noaptea târziu, în afara satului, oamenii pleacă spre câmp, ducându-i demonului unul, două ouă furate de la vecini. Şi ouăle sunt consacrate: este vorba de rodul unui cocoş bătrân, rămas fără glas. Ritual se face respectând prescripţiile referitoare la lumea maleficului: oamenii nu trebuie să fie văzuţi de nimeni, pentru că altfel *polevik* se supără şi va distruge lanul (*idem*). La mordvini, *norov-ava* „stăpâna câmpului“ ,

era înzestrată cu aceleaşi atribuţii: ei i se rugau pentru o bună recoltă (ca ofrandă i se aduceau ultimele spice secerate, pâine etc.). Ca la ruşi, ea îi pedepsea pe oameni distrugând recolta, provocând insolaţie (*Mifologiceskij slovar'*, 396). Ca personificare a „ norocului" lanului respectiv, la vietnamezi *then lua* „zeul orezului" prevestea recolta viitoare. Asemenea reprezentărilor legate de **piaza bună** sau **piaza rea**, înfăţişarea pe care o lua era definitorie pentru esenţa mesajului transmis: dacă era văzut în zdrenţe, era un semn de recolte bune; dacă arăta foarte îngrijit, preocupat numai de propria persoană, recolta va fi proastă (*idem,* 542). Reprezentările europene legate de un astfel de demon al vegetaţiei sunt oarecum diferite. Concentrarea puterii, a elementelor fertile etc. în ultimul snop secerat are o valorizare fastă, pe când imaginea şi funcţiile îndeplinite de duhul câmpului sunt prin excelenţă malefice: îi poate face pe oameni să piardă drumul, îi atrage în bălţi unde îi îneacă. La români, reprezentări sporadice fac referire la *vâlva holdei*: „Vâlva holdei e crescută dintr-un spic de grâu. E blândă şi bună. Are păr de aur şi când zefirul atinge spicele, ea se leagănă pe valurile holdei. Cine e cu frica lui Dumnezeu o poate vedea în ziua secerişului, când se ridică cu alte zâne nevăzute şi zboară în altă lume" (Botiş-Ciobanu, 6-7).

POLTERGEIST—→KOBOLD

POSEDARE Există unele sisteme mitologice în care a fi posedat este chiar condiţia activităţii magice. În Siberia sau în Melanezia, starea de şamanism este obligatorie. Ca şaman, vrăjitorul nu numai că simte în el prezenţa unei persoane străine de el, dar chiar propria personalitate dispare cu totul, demonul fiind în realitate cel care vorbeşte prin gura lui. De altfel, aceste multiple forme de reprezentare pot să coincidă: astfel, un şaman sioux sau ojibway acţionează numai dacă este posedat şi, după cum se spune, îşi dobândeşte zeii animalieri în cursul unei călătorii a sufletului. La jumătatea anilor 1600, călugărul franciscan Marco Bandini i-a descris amănunţit pe magicienii din Moldova – *incantatores*. Oamenii li se adresau acestora pentru a-şi cunoaşte viitorul, pentru a se vindeca de bolile de care sufereau sau pentru a găsi lucrurile furate etc. După ce alegeau un loc potrivit, extaticii începeau să scoată sunete neinteligibile, să-şi contorsioneze trupul, să-şi holbeze ochii, să facă grimase şi să tremure din tot corpul; apoi se prăbuşeau la pământ cu braţele şi cu picioarele desfăcute, rămânând nemişcaţi, ca şi morţi, timp de o oră (uneori chiar trei sau patru). În momentul când îşi reveneau, ofereau celor de faţă un spectacol înfricoşător: mai întâi se ridicau tremurând din toate mădularele, ca şi cum ar fi fost scuturaţi de

furiile Infernului; după care, trezindu-se, relatau în chip oracular ceea ce visaseră. În unele sate femeile erau cele care cădeau de obicei în extaz de Rusalii: când îşi reveneau, declarau că stătuseră de vorbă cu Dumnezeu, cu sfinţii, cu viii şi cu morţii (Eliade, 1980, 194). Un obicei asemănător se întâlneşte la slavii de sud – la sârbi şi la bulgari cunoscut sub numele de „căderea rusaliilor". Acesta marchează căderea într-un somn hipnotic a femeilor, timp de trei zile, cât durează sărbătoarea Rusaliilor; ele sunt trezite din acest somn de Cântecul cărăbuşului. În duminica Rusaliilor femeile încep să leşine treptat. Se spune că leşinul ritual cuprinde atât copiii, cât şi femeile bătrâne (*idem*, 201). Înainte de a leşina, o femeie începe să tremure, se culcă pe pământ şi începe să se agite şi să se lovească cu mâinile. Atunci soseşte cărăbuşul. În jurul femeii leşinate cărăbuşii execută un dans ritual, asemănător căluşarilor, acompaniaţi de cimpoi (menţionăm prezenţa armelor – aici săbii). În continuare, conducătorul cetei apucă femeia de subsuori, traversează cu ea un râu, oprindu-se de trei ori şi cântând ca la început: „Hop, hop, hop, aşa, aşa, aşa/ şi-ncă-o dată tot aşa". În timp ce cărăbuşii dansează, conducătorul ia puţină apă din râu, un pic de pelin şi usturoi, le amestecă în gură şi scuipă în gura şi pe faţa bolnavei; face semnul crucii deasupra ei şi, după ce-i dă puţină apă pe vârful cuţitului, de două ori, o spală şi o aşează acolo de unde căzuse. Femeia se scoală şi începe să danseze ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat. Până nu de mult, acelaşi obicei se practica într-un sat din Macedonia, Velvendos, unde un grup de femei, autointitulate *angeloudia* sau *angeloudes* („îngeri") dădeau informaţii asupra celor morţi din comunitatea respectivă, afirmând că le aflaseră, în stare de extaz, de la îngeri. În acest caz, întrunirile se desfăşurau în secret, în general noaptea. La Duboka, în schimb, un sat de munte din Serbia răsăriteană, la graniţa cu România, extazul se desfăşura public. În timpul Rusaliilor, femei tinere şi bătrâne cad în stare de catalepsie, înconjurate de un grup de bărbaţi prinşi într-un dans frenetic; căpetenia lor, ţinând în mână un cuţit împodobit cu usturoi, muşeţel şi alte plante medicinale, le stropeşte pe faţă cu apă de râu amestecată cu suc de ierburi tocate, pentru a le trezi (Ginzburg, 1996, 197).

Funcţia oraculară, care caracteriza în principal comportamentul acestor personaje posedate, este întâlnită la toate popoarele care au păstrat astfel de credinţe. Ca o caracteristică generală, femeia, „în ajunul marilor sărbători, leşina şi atunci prevestea bolile, răspunzând la întrebările care i se puneau. De aceea mulţi oameni veneau la ea, din satul ei şi din satele vecine, şi ea le răspundea la întrebări şi le dădea sfaturi" (Eliade, 1980, 203).

Graniţa dintre aceste *rusalii* şi descântătoare, vrăjitoarele propriu-zise, este destul de firavă. Astfel, o oarecare Dokia, „femeie de vreo patruzeci de ani din satul Volnia, care din copilărie devine rusalie la sărbătoarea Rusaliilor,

a început a cădea în extaz în zile de mari sărbători, devenind ulterior vrăjitoare. La marile sărbători credulii vin la ea şi ea atunci vorbeşte cu Dumnezeu, cu sfinţii, cu morţii şi cu viii, prezice soarta şi prescrie medicamente pentru orice fel de boli. Se zice că face aceasta fără să ceară plată“ (*idem*). În situaţii mai puţin marcate de fenomenul posedării de tip şamanic, reprezentările populare vorbesc de fiinţe omeneşti secondate de personaje demonice care sălăşluiesc în trupul acestora. Referitor la **pricolici**, românii spun că ei sunt oameni sau animale care „au pe dracul în ele“ (Muşlea-Bârlea, 237).

POVESTEA CÂNEPEI⟶CÂNEPĂ

PRACTICI MAGICE Practicile magice reprezintă concretizarea cunoştinţelor de care dispun oamenii, fie ei specialişti sau nu, iniţiaţi sau nu, în situaţii în care doresc să comunice, pentru atingerea scopului dorit, cu reprezentanţii lumii sacrului.

În funcţie de scopul urmărit, spunem că există practici magice a c t i v e sau o f e n s i v e, de provocare a unei forţe magice cu acţiune malefică (**farmece**, **vrăji**, **făcături** etc.), sau practici magice p a s i v e sau c o n t r a c a r a n t e, de apărare împotriva unei vrăji (**descântece**, **desfaceri**; am văzut că este vorba de un relativism al caracterului activ sau pasiv; unele dintre practicile de contracarare, deşi considerate pasive, neîntemeiate pe ideea de agresiune, de maleficiu intenţionat, pot deveni active în situaţia în care avem de-a face cu returnarea făcăturilor asupra celui care le-a trimis – răul întorcându-se împotriva lui).

Dacă avem în vedere numărul de participanţi efectivi la ritual, practicile magice pot fi i n d i v i d u a l e, realizate de o singură persoană (obiect sau subiect). Situaţia este întâlnită în cazul descântecelor, al trimiterii de vrăji, farmece – când e vorba de specializare, respectiv în toate practicile cu caracter apotropaic (de protecţie împotriva agresiunii maleficului), propiţiator (prin care se încearcă să se capteze bunăvoinţa ajutoarelor divine) sau oracular (aflarea destinului, a ursitei), în cadrul cărora orice persoană, deţinătoare a unui minim de cunoştinţe tradiţionale, poate acţiona resorturile magice care-l fac să fie, pentru o clipă, stăpânul universului. Practicile c o l e c t i v e sunt mai puţin răspândite decât cele individuale, din cauza atmosferei de taină, de mister care trebuia păstrată când se performau respectivele rituri (dacă erau într-adevăr cunoscute de toată lumea, nu mai aveau nici un efect). În plus, pătrunderea în lumea sacrului prin intermediul practicilor magice se putea solda adesea cu urmări nedorite, tocmai din cauza neobişnuitei descărcări de putere, chiar şi atunci când erau respectate

preceptele tradiţionale. Cu toate acestea, când răul cuprindea într-o măsură mult mai mare comunitatea, când eforturile individuale păreau să nu aibă nici un efect, se apela la aceste practici colective, care aveau rolul de a concerta actele apotropaice ale tuturor membrilor comunităţii (sau a celor investiţi ritual cu aceste prerogative), de a augmenta efortul contraofensiv: ritualuri de invocare a ploii (**paparuda**, **Caloianul**), de alungare a epidemiilor, epizootiilor (**cămaşa ciumei** etc.). Exista, de asemenea, o serie numeroasă de practici magice condiţionate t e m p o r a l . Acestea se puteau desfăşura fie în cadrul sărbătorilor calendaristice, fie în cadrul obiceiurilor de **trecere**, ambele circumstanţe fiind ilustrarea unor momente de ruptură, de discontinuitate între cele două lumi, cea a umanului şi cea a sacrului. Elementul timp era cel care condiţiona desfăşurarea actelor respective, care, performate în timpul profan, nu reuşeau să realizeze nici un fel de activare a energiilor ocultate. În cadrul sărbătorilor calendaristice includem mai ales practici din categoria numită „magia primei zile“ (desfăşurate cu precădere la Anul Nou, Paşte, Sânziene etc.), care aveau valoare de pronostic şi instituantă pentru perioada următoare. De asemenea, alte sărbători erau cunoscute în calendarul sacru ca zile cu o bogată încărcătură magică (Sf. Vasile, Sf. Gheorghe, Sf. Andrei, Crăciunul etc.), marcate de o activizare susţinută a maleficului, în care erau deschise „porţile“ prin care puteau comunica aceste lumi. În cadrul obiceiurilor de trecere, la rându-le momente de ruptură, dar de această dată aflate în legătură cu gradul de socializare a individului sau, mai bine spus, cu statutul de iniţiat pe care îl căpăta acesta de-a lungul vieţii, practicile magice performate erau deosebit de variate. La naştere, în legătură cu un prim statut de fiinţă liminală (atât al nou-născutului, cât şi al lehuzei), care trebuia smuls din cealaltă lume şi integrat în lumea umanului, se desfăşurau practici cu caracter apotropaic, propiţiator, oracular şi terapeutic. Urma, în cadrul obiceiurilor de iniţiere, momentul socializării concrete a individului (care, pentru multe societăţi s-a contopit cu alte tipuri de ceremonial, de exemplu cu cel al căsătoriei), când se realizau practici cu caracter apotropaic şi propiţiator. Nunta dezvolta şi ea o serie de practici magice care o aveau ca principal subiect pe mireasă. Tânăra trebuia să intre într-o recluziune forţată după încheierea episodului „înţelegerii“ părţilor, până la cununie, pentru a nu fi răpită de vreun spirit malefic sau pentru ca vrăjitorii să nu-şi poată pune în practică farmecele. În strânsă legătură cu acest obicei este pus adesea şi numele miresei – *nevastă*. La ruşi, *nevesta* însemna, după opinia cunoscutului lingvist M. Vasmer, „cea ne-cunoscută“ (cuvântul având aceeaşi rădăcină cu *v e d' m a* > rom. *vidma* „cea care ştie, iniţiata“ > „vrăjitoare“), fiind un tabu care se aplica pentru a deruta duhurile rele, care pierdeau astfel urma tinerei

mirese (Eriomina, 23). La fel, pentru a-i înşela pe demoni, în ziua cununiei, când nuntaşii veneau după mireasă, li se prezenta, în câteva rânduri, o falsă mireasă (o fetiţă, o bătrână etc.). În sfârşit, în cadrul obiceiurilor de înmormântare, cele care-l scoteau pe om din lumea în care a trăit şi-l pregăteau pentru lumea cealaltă, se performau practici apotropaice (care îi aveau ca obiect atât pe cei vii, cât şi pe cei morţi) şi de propiţiere (de îmbunare a celui dus, pentru a nu-i stârni nemulţumirea şi deci pentru a împiedica revenirea acestuia ca **strigoi**).
În afară de acestea, se întâlnesc şi practici magice o c a z i o n a l e , necesare în momentele de ruptură imprevizibilă survenită în viaţa omului, a întregii colectivităţi, şi care puteau îndeplini mai multe funcţii (apotropaice: în cazul epidemiilor; de propiţiere: când se începea ceva nou, în cadrul magiei agricole, a diferitelor ocupaţii, a magiei meteorologice etc.).
Indiferent de distincţiile făcute mai sus, practicile magice puteau fi atât *faste*, cât şi *nefaste*, în funcţie de orientarea pe care o primeau de la actanţi.

PRAG Habitatul uman cunoştea o serie de elemente caracterizate printr-o concentrare masivă ~~a sacr~~ului. Un astfel de spaţiu consacrat era şi *pragul*. În multe credinţe se specifică faptul că sub prag se află **şarpele casei**, ipostaziere a duhului protector al casei. La români, şarpele casei este frecvent sculptat pe stâlpii porţilor, pictat pe fundul blidelor din lut smălţuit sau modelat în tencuiala pereţilor casei. În Oltenia şi în unele zone din Transilvania, şerpi de argilă smălţuită sunt aşezaţi pe pragul sau pe podeaua caselor (Antonescu, 90).
În numeroasele credinţe care-i subliniază natura de instrument sacralizat, ambivalenţa pragului nu constituie un obstacol în calea înţelegerii esenţei celeilalte lumi. ~ V a l o a r e p r o p i ţ i a t o a r e , La polonezi, pentru a grăbi şi pentru a uşura o naştere care se conturează a fi grea, moaşa punea o **mătură** pe prag şi o punea pe femeie să treacă de trei ori peste ea. O credinţă asemănătoare se întâlneşte şi la sârbi (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 19). ~ V a l o a r e a p o t r o p a i c ă , O credinţă românească spune: „Când îţi trimite cineva duhuri rele, pe Necuratul, să te necăjească noaptea prin somn, trebuie să presari pragurile cu sare sfinţită, căci nu se mai pot apropia. Sarea mai trebuie purtată în încălţări ca să nu se prindă farmecele de cel ce-o poartă. Noaptea este bine ca sarea să stea pe fereastră, căci dormi bine şi nu se poate apropia nici un rău“ (Niculae, 124). Sau: „Atunci când pleci de acasă e bine să pui tăciuni sau spuză sub pragul uşii şi apoi să-l treci, pentru ca farmecele să nu se atingă de tine“ (Antonescu, 94). Era recomandabil să prinzi un liliac şi să-l răstigneşti pe poartă casei sau să-l îngropi sub prag, în speranţa că el poate alunga relele şi poate asigura astfel bunăstarea familiei (Evseev-2,

1994, 204). În sfârşit, se mai cunoştea practica montării unei potcoave pe pragul grajdului, pentru a se împiedica **luarea laptelui** vacilor (Bilţiu, 151). La polonezi, la sârbii luzacieni, o mătură pusă lângă prag nu dădea voie să intre în casă vrăjitoarele şi *zmora*, care puteau, astfel, să fie identificate. Acestea trebuia să fie lovite de câteva ori cu acea mătură, pentru a nu mai dăuna gospodăriei respective (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 12). ~ Funcţie oraculară, „Fata, de Ajun, să puie o spelcă sub prag, ca să treacă preotul peste ea când va intra în casă. Apoi să o ia şi să o puie în cap, să doarmă noaptea cu dânsa şi va visa pe cine o va lua“ (Niculiţă-Voronca, 56). ~ Întoarcerea farmecelor, În cazul trimiterii unor farmece, a unor vrăji asupra gospodăriei respective, vrăjitoarea putea fi stopată prin manipulări asupra pragului. Printre alte procedee de aducere a manei se număra şi acesta: „Se pune puţin lapte pe pragul casei, de la vaca la care a început să scadă, şi-l tai cu securea“ (Pavelescu, 1944, 69). În cazul în care ploua cu grindină: „Împlântăm cuţitul în pragul casei, dar cel ce împlântă cuţitul se va îmbolnăvi“ (Gherman, 125). ~ Pronostic Dacă o mătură care se afla pe prag se rostogolea şi cădea în interiorul casei, se credea că acesta era un semn care prevestea o moarte sigură (la polonezi; Vinogradova-Tolstaia, 1993, 23). „Găina când cântă la casă nu-i bine; va fi vreo boală mare sau vreo nenorocire, va muri cineva din familie sau ai vreo pagubă, vreo vită are să piară. Atunci să iei găina şi s-o măsori de la fereastră la prag şi de vine cu capul la prag, îi tai capul, de vine cu coada, îi tai coada. Alţii taie numai peniţele din vârful capului şi-o lasă; dacă-i tai capul nu-l mănânci, se aruncă“ (Niculiţă-Voronca 431). ~ Punct liminal; regiune de activare a maleficiilor. Dormitul noaptea, cu capul pe prag, la limita dintre cele două lumi, este sancţionat prin producerea de infirmităţi de către *ceasul nopţii* (Antonescu, 90). Tot românii spun că nu este bine să faci nici un fel de târg pe pragul porţii, nici să şezi pe el, deoarece „acolo se ascunde dracul“ (Muşlea-Bârlea, 395). La ucraineni, **vrăjitorii**, pentru a-şi pune în practică farmecele, acţiunile malefice, puneau un brâu răsucit sub prag. Cine trecea peste acest brâu şi peste prag se transforma automat în lup (Ivanov, P.V.-3, 506).

Fără îndoială, legătura strânsă care exista între prag şi reprezentările generale legate de moarte ca mare **trecere** este simplu de descoperit. Trecerea pragului, traversarea acestuia; era un moment esenţial al ritualului de înmormântare. O credinţă românească evidenţiază foarte clar acest lucru – de astă dată trecerea pragului fiind momentul implacabil de ruptură: „Mortul vede tot ce-i în casă şi ştie, până ce vine preotul. Cum pune preotul piciorul pe prag, nu mai ştie“ (sau: „Mortul aude tot până nu-i trag clopotele, apoi asurzeşte“;s Papadima, 134).

PRICOLICI; TRICOLICI Pricolicii sunt oameni care se pot preface în animale (lup sau câine) încă din timpul vieţii. „Cei mai mulţi sunt pricolici cu buna ştiinţă a lor, adică vrăjitori, care pentru un anumit scop al lor se dau peste cap şi se schimbă într-un anumit animal, după voia lor, fie ca să sperie pe cineva sau să facă anumite rele, bunăoară să sece fântânile, să ia mana animalelor, să sperie copiii şi altele“ (Olinescu, 445). Sunt fiinţe omeneşti „blestemate sau ursite să se schimbe în lupi, cu care umblă în haită, până se împlineşte blestemul şi redevin oameni“ (Muşlea-Bârlea, 237). „Mai sunt încă mulţi oameni care, fără să ştie, în timpul somnului – cum ar fi cei lunatici – se schimbă în animale. Aceştia sunt pricolicii fără voie, din blestemul vrăjitorilor sau că au fost vânduţi de mici Necuratului, sau s-au născut în a treia generaţie tot din fată nemăritată“ (Olinescu, 445). În strânsă legătură cu această credinţă care pune accent pe natura demonică a omului, dobândită chiar de la naştere, exemplificăm prin intermediul povestirii următoare, tradiţională în ceea ce priveşte subiectul: „Priculiciu îi a şeptelea coptil care să face din flori; tăt coptil din flori din coptil din flori, de şepte uări. Un om s-o dus cu fomeia la strâns fân. Omu o zis că să bagă în pădure şi ie să-l aştepte şi uări ce-a vede să nu să sperie. O vinit on câne negru şi s-o luat de fomeie. Tăt i-o rupt hainele. Fomeia s-o apărat. Tăt o rupt o botă ce ave până ce cânele o fugit. După o vreme o vinit omu din pădure. Când i-o spus nevasta ce-o păţit, el o râs şi atunci fomeia o văzut zdreanţă din rotia ei între dinţî lui. Atunci fomeia l-o lăsat, că o văzut că el îi priculici“ (Chita-Pop, 236).

Pricoliciul cunoaşte o variantă ad-hoc a sabatului vrăjitoarelor, cu deosebirea că el se duce pe câmp, unde întâlneşte mai mulţi lupi, al căror conducător devine. Astfel, se spune că „haita de lupi în care e un pricolici nu se poate prinde şi e cea mai rea, mâncând pe oameni“ (Muşlea-Bârlea, 242).

Comparativ cu statutul **vrăjitorului**, pricoliciul se află într-o poziţie superioară ierahic, dovadă puterile sale nemărginite asupra lumii animale, pe care, prin demonismul său, o domină. În calitate de conducător al haitei, el este un fel de „patron al lupilor“ marcat negativ (dacă ţinem cont de legendele populare în care Sf. Petru, adevăratul patron al lupilor, este cel care reglează echitabil prada lupilor). Vrăjitoarea, mai ales în varianta occidentală, autentificată de Biserică, este, în comparaţie cu acest personaj, un simplu instrument al diavolului, în faţa căruia nu se bucură de prea multă libertate.

→ *metamorfoză*; *sabat*; *vârcolac*

R

RĂSCRUCE; RĂSPÂNTIE Importanţa simbolică a răscrucii este universală: ea se leagă de situaţia de intersecţie a drumurilor, datorită căreia devine un fel de centru al lumii. Locuri predilecte de realizare a epifaniilor, răspântiile sunt bântuite de spirite înfricoşătoare, îi sperie pe trecătorii întârziaţi, îi lovesc, le provoacă paralizia sau o serie de boli grele.

La triburile bambara, de exemplu, bătrânii – adică aceia care au cel mai puţin a se teme de spiritele invizibile – vin să aducă la răscruci copiii bănuiţi nelegitimi; tot aici sunt înmormântaţi copiii anormali; aici se depun obiectele contaminate de tinerii aflaţi în perioada iniţierii etc. (Chevalier-Gheerbrant, III, 149). De asemenea, răspântiile erau locurile predilecte de întâlnire a vrăjitorilor, locul unde se credea că este revelată divinitatea lor protectoare (Hecate, Demeter, Apollo etc.). Zeiţa răscrucilor din mitologia greacă, Hecate, era reprezentată având un corp triplu, un obraz triplu şi un rol triplu, după cum era considerată drept cea care distribuie muritorilor toate darurile, izvorul oricărei glorii şi cea mai iscusită în arta magică a vrăjilor, ea fiind stăpâna celor trei lumi (a cerului, a pământului şi a infernului; *idem*, 151). Grecii îi atribuiau o acţiune deosebită asupra imaginaţiei, considerând că provoacă apariţia unor spectre, fantome, halucinaţii. Binefăcătoare şi înspăimântătoare, Hecate sintetizează tot necunoscutul pe care îl simbolizează răscrucea.

Răscrucea însemna şi întâlnirea cu destinul. Romanii respectau cultul *larilor* de la răscruci (*compitali*), tocmai pentru a conjura un destin nefast. Astfel, ei aduceau la răspântii ofrande pentru a cîştiga din partea divinităţilor locale protecţia pentru câmpurile însămânţate aflate în apropiere; aici înălţau altare, capele etc. Şi în India erau prevăzute ritualuri de invocare pentru a se favoriza traversarea răspântiilor. Potrivit ritualului vedic al căsătoriei, atunci când carul tinerilor căsătoriţi trece printr-o răscruce, tot alaiul spune: „Demonii, care dau târcoale şi pândesc,/ De nu i-ar găsi pe însurăţei!/ Pe căi bune de aici să plece fugind./ Cele două roţi ale carului tău, o Surya, preoţii le ştiu prea bine./ Şi totuşi Unica Roată, ascunsă în mare taină,/ Doar cei inspiraţi ştiu ce-nseamnă“(Rig-Veda, Grithya-sutra, 1, 6, *apud* Chevalier-Gheerbrant, III, 151).

→ *graniţă*; *loc necurat*; *spaţiu sacru*

RĂSPÂNTIE⟶RĂSCRUCE

RĂSTURNARE⟶ÎNTOARCERE PE DOS

RĂTĂCIRE Pierderea drumului se explică prin contagiunea cu un spaţiu marcat, sacralizat (de aici interdicţia de a călca pe urma personajelor mitologice, pentru a nu te îmbolnăvi, paraliza sau a nu pierde drumul) sau cu un element încărcat cu aceleaşi semnificaţii. În Bretania există o plantă, *ar Iotan*, locuită de un spirit care-l face pe cel ce o atinge să piardă drumul (Sébillot, VI, 131). „Diavolul când te poceşte, apoi eşti pocit! Zice că dacă calci în urma lui te ameţeşte de cap, de nu ştii unde eşti şi poţi să umbli o zi întreagă pe acelaşi drum fără să te dumireşti unde eşti. Unul ce mergea pe moşia lui, pe loc cunoscut, a mers poate de o mie de ori şi tot în locul cela se înturna, se scobora de pe cal să vadă drumul şi-l cunoştea, dar ce folos că nu putea ieşi, până ce în ziuă au trecut nişte oameni şi l-au scos“(*idem*, 490). Alteori acest motiv este pus în legătură cu sinucigaşii. Dar cele două informaţii nu sunt incompatibile, dacă avem în vedere credinţele numeroaselor popoare care spun că duhuri ale pădurii devin toţi oamenii care au murit în pădure, fie că au fost ucişi sau şi-au luat singuri viaţa: „Dacă mergi prin pădure şi calci pe locul unde s-a împuşcat cineva sau unde l-a omorât pe cineva, duhul cel necurat ce a făcut şotia acolo îţi ia minţile şi rătăceşti, ca să te bage în vreo baltă, ca să fii al lui. Ziua mare, pe drum bun, poate să ţi se pară cine ştie ce prăpastie or să ţi se pară că vii acasă şi cine ştie pe unde te bagi. Atunci să-ţi aduci aminte în ce zi a fost Crăciunul şi Boboteaza“ (sau Ziua Crucii, Paştele etc.; Niculiţă-Voronca, 492). Acest fenomen poate fi pus în legătură cu **iluzionarea** călătorului.
Predispoziţia călătorului de a recunoaşte, de a identifica în natură semnele supranaturalului, prezenţa personajelor mitologice, este cea care duce la slăbirea vigilenţei, întunecarea raţiunii, iar „somnul raţiunii naşte monştri“! Dacă în timpul zilei memoratele ce au drept personaje principale fiinţele supranaturale nu se bucură de prea multă popularitate şi credibilitate, noaptea, când până şi cel mai raţional om poate ceda nervos, orice foşnet, orice apariţie, chiar dacă este greu de definit (sau mai ales din această cauză), este imediat „recunoscută“, fiind încadrată cu uşurinţă într-un tipar elaborat de gândirea mitologică, în dorinţa de a explica şi sistematiza necunoscutul din natură, ca formă de manifestare a supranaturalului, a diverselor personaje mitologice.
La ucraineni, **duhul pădurii** îi face să piardă calea doar pe cei ce-i răspund la chemare. Sunt foarte răspândite motivele întâlnirii personajelor mitologice cu oameni pe care îi atrag, sub o formă sau alta, făcându-i să piardă drumul

cel bun. La ruşi, *leşii* apare adesea sub chipul unui om, adesea persoană cunoscută, care abate atenţia călătorului, atrăgându-l într-o discuţie. Când omul sesizează abaterea de la traseu şi-şi manifestă verbal nedumerirea („Hei, dar unde mergem?“, „Ce mergem aşa de mult? Hei, ia stai!“ etc.; Zinoviev, 189), leşii dispare. *Blud* (la ucraineni personificarea rătăcirii) îi poate arăta omului mai multe drumuri deodată, pentru a nu putea recunoaşte calea cea bună; el ia chipul unei păsări pentru a-l atrage pe om în locuri primejdioase etc. (Gnatiuk, 392-393). Credinţe asemănătoare se întâlnesc la români şi în legătură cu spiritele apei: „Nişte femei din Mihalcea s-au scăldat în pădure vara, într-un pârâiaş, şi când au ieşit din apă nu cunoşteau locul unde se află, căci se scăldase «el» (diavolul) acolo; s-a nimerit însă că era un om la lemne şi le-a învăţat să-şi întoarcă straiele pe dos, ca să-l depărteze şi să-şi aducă aminte în ce zi a fost Crăciunul şi îndată şi-au venit iar în minte“ (Niculiţă-Voronca, 881). În toate aceste cazuri, dezmeticirea, ieşirea din impas se face, invariabil, după acelaşi tipic (la francezi, ruşi, ucraineni etc.): omul trebuie să se dezbrace şi să-şi întoarcă pe dos hainele, să deshame animalele şi să le înhame din nou cu hamul inversat etc., într-un cuvânt, acţionând, trezindu-se nu neapărat din vraja personajelor mitologice, cât din somnul care, probabil, l-a cuprins.

RÂNDUNICĂ Credinţa că rândunica se numără printre **duhurile** protectoare ale **casei** este frecvent întâlnită la ucraineni şi la ruşi. Dacă o rândunică îşi va face cuib la streaşina unei case e semn de mare noroc pentru locatari (Markevici, 112). Mai mult: ruşii din Siberia spun că dacă rândunica îşi strică cuibul e semn sigur de moarte (Redford-Minionok, 225). La români se spune că „i se suceşte mâna din cot şi se usucă cui strică un cuib de rândunică, iar cine încearcă s-o omoare ori să-i omoare puii îşi pierde glasul“ (Brill, 1994, III, 261), pentru că rândunelele sunt păsări curate. O legendă românească spune: „Un stol de rândunele au ieşit înaintea Maicii Domnului pe un câmp frumos şi i-au spus că fiul ei a treia zi are să învie din morţi (…). Atunci s-a mai liniştit Maica Domnului şi a zis către rândunele: «Voi rândunelelor, de azi înainte să fiţi cele mai curate paseri de pe faţa pământului; şi la care casă veţi face voi cuibul, acea casă să fie cu noroc. Şi cine va sparge cuibul vostru să fie blăstămat!»“ (*idem*, 304). Englezii, şi nu numai ei, spun că dacă omori o rândunică, laptele vacilor va fi amestecat cu sânge (Redford-Minionok, 224). S-a încercat chiar să se găsească o explicaţie pentru atributele malefice ale rândunicii. Într-o legendă românească aflăm că venirea pe lume a acestei păsări se datorează refuzului soarelui de a se căsători; fata ce a trecut toate probele la care a fost supusă de acesta a adus sita cerută, dar a fost respinsă în continuare. Soarele a rupt sita şi din ea a

ieşit rândunica: „Da la ce-ai trimes-o să mă îndemne la însurat, dacă mie femeile nu mi-s dragi; de aceea am vrut şi eu s-o prăpădesc; da pentru că a scăpat ea singură, am lăsat-o şi-amu dacă nu m-a ascultat am rupt-o în două (sita), să văd ce-i într-însa. Că am rupt-o, nu-mi pare rău. Da-mi pare rău de paserea ce-a ieşit, că are să fie de pagubă la oameni. Căci rândunica nu e curată; ea de aceea are pe guşă sânge. Un om de-a ieşi dimineaţa şi i-a trece peste cap o rândunică, îl năvăleşte sângele pe nas şi pe gură, ori de trece pe sub o vacă pe deasupra, laptele de vacă e cu sânge“ (Brill, 1994, III, 300), aşa cum se întâmplă în cazul duhurilor casei.

Legătura cu lumea morţilor (în calitatea ei de personificare a spiritelor strămoşilor) este de asemenea surprinsă de legendele româneşti: „Când se vede rândunica zburând ca o săgeată pe deasupra apelor şi atingând cu ciocul luciul apei, lumea zice că ia apă s-o ducă la morţi în cimitire“ (*idem*, 261). La ruşi se spune că va muri cineva în casa respectivă dacă va intra o rândunică pe fereastră (Gruşko-Medvedev, 244). În sfârşit, la ruşi întâlnim rândunica într-o altă practică, circumscrisă aceleiaşi funcţii de duh protector al casei: când gospodarul vede pentru prima oară o rândunică, ia de sub picioare puţin pământ şi caută în el fire de păr. Dacă firul de păr e negru, roşcat etc., aceea va trebui să fie culoarea calului pe care îl va cumpăra gospodarul pentru a fi pe placul duhului casei, care altminteri îl va chinui (Gura, 1995, 243).

REVELAŢIE Revelaţia apare ori de câte ori magicianul crede că se află în relaţie cu unul sau mai multe spirite care-l ajută şi de la care îşi primeşte doctrina. Uneori, magicianul călătoreşte în lumea spiritelor, alteori spiritul pătrunde în el; astfel, revelaţia se produce prin posedare. În ambele cazuri însă din contactul temporar cu spiritul, individului îi va fi conferită o virtute permanentă.

Bătrânele sunt convinse că darul de a lecui îl au de la **iele**, în urma unei boli grele, în care timp sufletul lor a fost purtat de acestea prin văzduh, iar ele au fost învăţate să lecuiască (Niculae, 99). Tot aşa, se spune despre oamenii loviţi de **trăsnet** că sunt consacraţi, pentru că în general locul atins de această armă a cerului devine sacru (Eliade-2, 1992, 68). În secolul al XVI-lea, în Sicilia erau femei care se întâlneau periodic cu fiinţe feminine misterioase: „doamnele din văzduh“ (*le donne di fuori*). Le însoţeau noaptea în zbor, petrecând în castele îndepărtate sau pe pajişti. Erau înveşmântate în haine scumpe, dar aveau labe de pisică sau copite de cal. În centrul alaiului lor (venit de la Roma, de la Palermo sau de la Ragusa) se afla o divinitate feminină purtând mai multe nume – matroana, maestra, doamna din Grecia, înţeleapta sibilla, regina zânelor etc. –, însoţită

uneori de un rege. Le învăţa pe adeptele ei cum să vindece bolnavii de farmece (Ginzburg, 1996, 130).

ROD Ca personificare a destinului, Rod era un personaj singular pus în legătură nu cu o persoană, ci cu un număr mai mare de oameni, un neam, un popor. Fără îndoială că personajul este în strânsă legătură cu un cult al strămoşilor. Cu timpul, tocmai din sublinierea acestei origini, Rod a fost considerat protectorul unei familii, al unei locuinţe, ceea ce în paralel s-a dezvoltat în chipul lui **domovoi** (astfel se subliniază încă o dată legătura dintre duhul casei, ca spirit protector, personificare a vetrei strămoşeşti, a focului, şi destin).
În subordinea lui Rod se aflau mai multe duhuri – adesea trei la număr –, *rojaniţî, udelniţî,* care hotărau soarta fiecărui om în parte. Multe credinţe menţionează existenţa fiecarei *rojaniţa* în preajma omului, asemenea unui duh păzitor. Ele veneau în ziua în care se năştea copilul şi-i rosteau soarta, *usud***,** *norov***.** În cinstea lor femeile pregăteau o masă, găteau *kaşa*, fiertura rituală, şi tăiau părul copilului („luau moţul"; Kostomarov, 272). Credinţe târzii atribuie îngerilor rolul de a rosti sau a aduce viaţa, ursita nou-născutului (Zinoviev, 303; Sinozerski, 143). Ruşii lipoveni cred în existenţa unui **înger** păzitor care-şi alege câte un copil, pe care-l va însoţi toată viaţa. Tot ei povestesc şi de un personaj specializat, **rodniha**, care ursea soarta fiecărui om.
Roieniţî, suieniţî sunt personaje feminine, surori, trei la număr, care menesc destinul nou-născutului. Invizibile, ele vin în a treia noapte (mai rar, prima sau a şaptea) de la naştere /sau ursesc în primele trei seri – ultima ursire fiind cea hotărâtoare. De regulă cea mai în vârstă îi urseşte copilului moartea, mijlocia defectele fizice, iar ultima, cea mai tânără, este mai îngăduitoare, şi îi hotărăşte câţi ani va trăi omul, ce va păţi în viaţă, dacă va fi fericit sau nu. Ca de obicei, sentinţa nu poate fi schimbată. Spre deosebire de credinţele altor popoare, roieniţî nu intră în casă, ci se opresc pe acoperiş, lângă horn. Sunt îmbrăcate în alb, au părul lung, despletit. Pentru a fi îmbunate, în cinstea lor se pregăteşte o masă (pâine, vin, trei bucheţele de flori), iar copilul este îmbrăcat cu haine curate (*Mifologiceskij slovar'*, 503; Afanasiev, 1869, 339; Ceaikanovici, 176).
→ *orisniţî*; *ursitoare*

ROHMANI—→ PITICI

ROŞU Anormalitatea poate avea multe ipostaze. Culoarea roşie a părului, destul de rară, a făcut ca oameni ce o posedau să fie consideraţi fiinţe

demonice, pieze rele sau chiar întrupări ale demonilor variaţi. „La români se recomandă să fugi ca de dracu de oamenii roşii“. Şi la germani părul şi barba roşie sunt considerate de rău augur. Astfel, se spune: „barbă roşie: chip de drac“ (Ciauşanu, 388).
La personajele malefice, roşul era, alături de negru, una dintre culorile preferate de duhuri, fiind o marcă distinctivă a lumii din care proveneau. Oamenii îşi explicau cum puteau prezenţa ei la reprezentanţii supranaturalului. Probabil ca un ecou al magiei contagioase, se spunea: „Unde răsare soarele, sunt oameni roşii (cu părul roşu)“ (Muşlea-Bârlea, 503). Alte mitologii insistau explicit pe apartenenţa fiinţelor cu părul roşu la lumea demonică, constituind un fel de pecete cu care diavolul egiptean şi-a marcat supuşii: „În vechiul Egipt se credea că oamenii şi vitele cu părul roşu sunt partizanii lui Sit, care omorî pe Osiris, şi pe care îl urăşte toată lumea, ca pe duhul rău“ (Ciauşanu, 388).
Pe lângă particularităţile anatomice şi vestimentare, mitologia română mai cunoaşte un tip de „om roşu“: este vorba de strigoi, pe care apetenţa pentru sânge l-a făcut exponentul culorii demonice.

ROUĂ Legendele cosmogonice menţionează şi informaţii interesante referitoare la rouă. Fără a se bucura de o origine divină absolută, roua apare ca un produs secundar, condiţionat de efortul fiinţelor supranaturale de susţinere a pământului (asemănătoare sunt şi unele credinţe prin care se explică apariţia ploii): „O credinţă spune că pământul îl ţin 4 urieşi pe umere, câte unul la cele patru colţuri ale pământului; aceştia cu picioarele se razimă pe fundul mării, iar apa le ajunge până-n brâu. De greutatea pământului cei patru urieşi asudă, şi sudoarea acestor urieşi e roua pământului“ (Gherman, 116). Sau: „Pământul îl ţin în spate patru peşti uriaşi care sunt pe fundul mării. Când li-e greu pământul, atunci schimbă pe cealaltă parte şi bat din coadă. Apa lovită de coada peştilor împroaşcă în toate părţile şi pică la noi ca rouă“ (*idem*). Credinţele populare româneşti s-au oprit şi asupra explicării originii acestui element, care frapa atât prin inconsistenţă, cât şi prin perioada redusă de viaţă. În pofida acestei imaterialităţi aparente, roua a fost asimilată unui principiu vital: „În credinţa poporului (...), sângele omenesc a fost făcut din rouă“ (Gherman, 115). La fel, aşa cum în cazul naşterii sau al morţii unor personaje demonice se observa o dezlănţuire a forţelor naturii (ploi cu grindină, furtuni etc.), naşterea fastă era o ocazie potrivită pentru marcarea sacră, benefică, a spaţiului: „Când se naşte un copil cu noroc şi din cinste, cade rouă multă“ (Pamfile-3, 1916, 68). În această calitate de principiu vital, controlor al vieţii şi sănătăţii, al bunăstării oamenilor, roua era folosită în practicile propiţiatorii efectuate în dimineaţa zilei de Sf. Gheorghe (care constituia, în

calendarul agricol, o zi de maximă sacralitate, de apogeu al forţelor faste ce ofereau energia necesară oamenilor, animalelor şi plantelor; aşa se explică şi dezlănţuirea, în această zi, a atacurilor vrăjitoarelor, şi strigoilor): „Lumea se spală dimineaţă cu rouă sau se tăvăleşte, înainte de răsărirea soarelui, prin roua de pe câmp, spre a se tămădui de orice boală. Se strânge roua într-un vas şi se păstrează spre a fi întrebuinţată peste an la diferite boale“ (Candrea, 1928, 109). La germani, în noaptea Walpurgiei, înainte de răsăritul soarelui, femeile se duc şi adună rouă de pe spicele de grâu, apoi merg tăcând acasă şi fără a se uita împrejur, spală cu ea capul vacii pentru a fi ferită de vrăji şi pentru ca laptele să fie mănos (Pavelescu, 1944, 21-22). Practica „udării“ cu rouă a **plantelor magice** este cunoscută şi de români: „Tot felul de buruieni descântate sunt puse în găleţile de muls umplute cu apă şi lăsate afară peste noapte, ca să cadă roua pe ele. A doua zi aceste buruieni sunt tăiate mărunt, se amestecă cu tărâţe şi cu sare şi se dau vitelor să le mănânce“ (Candrea, 1928, 104).

Din cauza identificării acestui element cu esenţa vegetală, cu puterea plantelor, a câmpului şi deci cu viitoarele bune recolte, **luarea manei** câmpurilor, în această perioadă, se reducea în principal la a aduna roua de pe plante. Practicile prin care era luată mana câmpurilor erau diferite: „Se duc miercurea şi vinerea dimineaţa, înainte de răsăritul soarelui, din Paşti până în Rusalii, cu o faţă de masă în câmpul cu holde. Acolo dau cu faţa de masă peste holdele mai frumoase ale vecinilor până se udă faţa de masă de rouă. Storc apoi roua într-un vas şi o duc acasă. Când fac pâine în cuptor, pun în covată două picături de rouă şi atunci pâinea creşte de zece ori pe câtă făină a pus“ (Pavelescu, 1945, 70-71). Dar roua furată nu este numai un instrument magic prin intermediul căruia se poate asigura un rezultat favorabil al creşterii/sporirii pâinii. Ea era utilizată la propriu, ca mijloc de transfer al puterii magice a unui lan sau câmp asupra altuia, vizat de fermecător, aşa cum se întâmplă şi în alte cazuri de luare a manei câmpului:

„Roua o folosesc şi la farmece. Oamenii meşteri, strigoii, o folosesc ca să strice semănăturile – holda – altora, şi «să le direagă» pe ale lor. În dimineaţa zilei de Sân Giorgiu, «meşteru» merge în zori de zi la holdă, acolo se dezbracă de haine până nu a răsărit soarele, recitează un descântec, iar cu abros, adică faţă de masă, adună roua de pe holda vecinului sau a altuia şi o scutură pe holda sa; prin aceasta ia mana de la bucate şi o dă la holda lui, aşa că holda lui va fi neasemănat mai rodită decât ale altora“ (Gherman, 119). Roua acţiona favorabil nu numai asupra oamenilor şi a recoltelor îngrijite de aceştia, ci şi asupra animalelor. Dacă roua putea să le ferească pe vite de boli şi să fie un adevărat stimulent al fertilităţii, este de la sine înţeles că ea putea fi utilizată şi în practicile ofensive ale vrăjitoarelor, prin

care era luată mana vitelor: „Altele se duc cu o sită pe câmp, luni dimineaţa, înainte de răsăritul soarelui, şi adună în ea iarbă şi tot felul de flori zicând: «Eu nu strâng florile, dar strâng mana vacilor». Vin după aceea acasă şi şezând cu sita pe vatră iau o seceră, o ţin deasupra florilor şi zic: «Cum a pus ţiganul zimţul la seceră, aşa pun eu mana la vaca mea». Pe urmă dau florile amestecate cu tărâţe şi cu pucioasă să le mănânce vaca“ (Pavelescu, 1944, 61). Dar practica magică nu era mereu aşa de simplă. Pe lângă respectarea cadrului temporal, indispensabil unui rezultat aşteptat, şi în afara folosirii unor **obiecte magice**, la fel de indispensabile, se impunea rostirea unui text care avea un aport esenţial în cadrul ritualului (formula complexă utilizată era cu atât mai prolifică). Vrăjitoarea se duce desculţă, dezbrăcată şi cu părul despletit, cu strecurătoarea legată de degetul cel mare de la piciorul stâng sau cu cârpe la picioare şi adună roua, recitând: „Plecai dimineaţă/ Pe rouă, pe ceaţă,/ Pe rouă nepăscută,/ Cu roua în picioare,/ Cu ceaţa în spinare,/ Cu senicul legat/ La piciorul stâng./ Ţur, pur,/ La mine, la Opriţa,/ Ţure, pure,/ Că-l strânsei cu senicul/ Şi laptele-i adunai./ Nu luai roua pe senic,/ Ci luai laptele (cutăruia)./ La ea apos şi zeros,/ La mine untos şi gros“ (*idem*, 62-63).

RUSALKI În afară de credinţele generale care explică **duhurile apei** ca fiind o reprezentare animistă, o personificare a acestui element, ipostazierea unor funcţii specifice acesteia se poate realiza cu aceeaşi frecvenţă. Fie că este vorba de antropomorfizarea puterii demonice propriu-zise, de materializarea forţei necunoscute pe care o presupune stihia acvatică (**înecaţii, nix, vodiano**i – duhuri acvatice cu înfăţişare masculină) sau de o patroană adesea binevoitoare, de numele căreia sunt legate muzica şi dansul, însuşirea unor meşteşuguri tradiţionale (torsul, ţesutul, brodatul etc.) sau atribuirea unor calităţi supraumane (cunoaşterea plantelor magice, de exemplu), toate aceste personaje sunt, prin însăşi teritoriul pe care îl stăpânesc, adevăraţi stăpâni ai acestei forţe.

Spiritele acvatice specifice mitologiei ruse sunt rusalki – demonizare a morţilor înecaţi, ce sporesc, la rândul lor, armata duhurilor care i-au făcut să-şi piardă viaţa (reprezentări foarte apropiate de acestea se întâlnesc şi la turci, tătari: *albasti*, al, *al-ana*). Prin excelenţă feminine (varianta masculină, necizelată, a duhului apei la slavi este ilustrată de **vodianoi**), ele sunt o ipostaziere a reflexelor luminoase ale undelor acvatice ce se conturează pe suprafaţa apei în nopţile cu lună (de aici pigmentul alb-albăstrui al pielii, blondul strălucitor al părului lung până în pământ, veşmintele albe, alb-strălucitoare etc.). În calitate de duhuri acvatice, ele sunt înfăţişate adesea în apă, înotând, scăldându-se, spălându-şi veşmintele

pe malul apei sau pe o piatră, pieptănându-şi părul auriu sau verde. În acelaşi timp, ocupând o poziţie de graniţă, la limita dintre duhurile apei, **duhurile pădurii** şi **ale aerului**, rusalki sunt văzute adesea legănându-se în copaci, furând copiii oamenilor sau înlocuindu-i cu adevăraţi monştri, atacând femei însărcinate sau lehuze, provocând coşmaruri, boli etc. Un predicat specific acestor duhuri este gâdilatul: când se întâlnesc cu oamenii, îi gâdilă până ce aceştia mor. O apropiere de personajele din mitologia română – de **iele** – o putem face când evidenţiem atracţia lor pentru muzică şi dans (care este, de fapt, specifică pentru această clasă de duhuri). Ca o subliniere a apartenenţei lor la lumea morţilor (a morţilor **nebotezaţi**: există o varietate de spirite acvatice, *navki*, *mavki*, care sunt, după credinţele ucrainene, copii morţi nebotezaţi), în cadrul sărbătorilor consacrate spiritelor morţilor li se aduceau ofrande: caiere, ştergare, fire de aţă, cununi. Interdicţiile extrem de răspândite în perioada sărbătorilor consacrate acestor duhuri (mai ales în săptămâna Rusaliilor), referitoare mai ales la ocupaţiile casnice aflate în strânsă legătură cu **torsul** (ţesutul, cusutul etc.), sunt şi ele o nouă dovadă de apropiere de lumea morţilor. În general, funcţia de control a respectării tabuurilor ce vizau aceste activităţi este atribuită, în multe mitologii, morţilor, care-şi manifestă vădit nemulţumirea, deoarece praful, scamele ce se produc în timpul acestor activităţi le intră în ochi etc. (în acest sens trebuie să fie incluse şi „plângerile“ **Sf. Vineri** la adresa femeilor care lucrează în ziua consacrată ei). La încheierea sărbătorii, spiritele erau alungate în păduri (uneori chiar o tânără juca rolul rusalkăi, fiind despletită, cu cununa specifică pe cap). Cu acest prilej se făcea o păpuşă din paie, îmbrăcată ca o tânără fată, era dusă pe câmp, în lanul de secară (un *locus* specific), lăsată pe **hotar** sau ruptă în bucăţi şi apoi aruncată pe câmp. De această dată rusalki simbolizează fie unele divinităţi agricole, ale câmpului, ale recoltei, fie întruchipau forţele nefaste ale sezonului, cu influenţă asupra vegetaţiei (la slavii de apus, *bogini, boginki*).

S

SABAT Asemenea vrăjitoarelor din Occident, şi vrăjitoarele române se întâlneau, ce-i drept mai rar, la petreceri zgomotoase, în vârful munţilor. Astfel, în noaptea de Sf. Gheorghe se organizau adevărate sabaturi ale strigoilor vii în munţii Retezat, Godeanul, Ceahlău, Bihor ş.a. (uneori, se spune, destul de rar, o dată la şapte ani). Reprezentările româneşti referitoare la sabat sunt diferite. Exista, în primul rând, o viziune tradiţional-demonică a sabatului: „Sabatul lor se face numai o dată pe an, pentru că Dumnezeu ar fi fost îngăduitor cu Scaraoţchi şi i-ar fi spus: «Iată, fie şi ziua ta!» Şi atunci se adună toţi dracii din împrejurimi într-un singur loc, aşa cum se adună credincioşii la hram. Acolo vin dracii, duhurile necurate şi toţi cei care şi-au vândut sufletul dracilor, adică vrăjitorii, babele fermecătoare, oamenii cu spiriduşi şi întind un chiolhan de vuie pământul. În noaptea aceea, a Sf. Andrei, pun la cale toate răutăţile de peste an şi îşi împart oamenii, satele şi locurile. Pe urmă se dau la petrecere şi la dansuri deşănţate, până când cocoşii cântă a treia oară. Atunci toţi se-mprăştie şi se duc la locurile lor“(Olinescu, 40).

Mai existau, de asemenea, credinţe referitoare la unele încăierări, adevărate lupte între personaje diferite, aşa cum am văzut că se întâmpla în Europa Meridională. Se credea că în nopţile consacrate (mai ales de Sf. Andrei), spiritele morţilor ies din morminte şi, împreună cu strigoii vii, „care în această noapte îşi părăsesc culcuşurile lor fără să aibă vreo ştiinţă despre aceasta“ (Pamfile-1, 1916, 127), se iau la bătaie pe la **hotare**, **răspântii** de drumuri şi prin alte locuri necurate. Duelurile sângeroase cu limbile de la meliţe şi coasele furate din gospodăriile oamenilor se prelungesc până la **cântatul cocoşilor**, când spaţiul se purifică, **duhurile morţilor** se întorc în morminte, iar sufletele strigoilor vii revin în trupurile părăsite. Pentru **strigoi**, luptele nocturne de la Sf. Andrei ar fi astfel momentul privilegiat de a se întâlni la graniţa dintre două lumi cărora le aparţin deopotrivă, deturnând vitalitatea uneia spre asigurarea supravieţuirii lor în cealaltă (Mesnil, 155). Slovenii spun, de exemplu, că lupta dintre *krsniki*, desfăşurată pe timp de secetă în văzduh, însoţită de tunete şi fulgere, are ca obiect asigurarea unei bune calităţi şi cantităţi a recoltelor din aşezările respective. Fiecare regiune are un *krsnik* al său, aşa că de victoria acestuia depinde recolta din anul respectiv (o interpretare asemănătoare există şi la români, dar cu referire la alte personaje mitologice. Este vorba de *vâlve,* de fapt o contaminare între

spirite ale locurilor şi personificări ale fenomenelor meteorologice de tipul solomonarilor. Rolul benefic al confruntării demonizate a vrăjitoarelor este surprins şi într-o povestire românească: „ Strigoaicele merg la hotar şi fac un foc mare şi joacă împrejur, iar dracii vin la ele şi din pricina focului nu se pot apropia, căci dracul fuge de foc. Ei se anină de ele să le bată, să le omoare; dar ele îi împung cu ţepoiul ce au în mâini, le dau cu lopata în cap. Ele împrejur fac gropi şi fac movile de ţărână, dar ce folos; pân´ la anul, când vin, e ca pe palmă, că dracii le strică tot şi ele iar fac. Acolo, împrejurul focului, ele fac un semn şi măsură. Dacă le-ar apuca cântatul cocoşului acolo, dracul le-ar omorî“ (Niculiţă-Voronca, 863-864).
→ *cântatul cocoşilor*

SACRALITATE⟶SACRUL

SACRUL; SACRALITATE Sacrul se manifestă întotdeauna ca o realitate de cu totul alt ordin faţă de cea cu care suntem obişnuiţi. Sacrul, acest *ganz andere* („complet altceva“), cum era numit de Rudolf Otto, se relevă omului, care nu face decât să ia cunoştinţă de această existenţă independentă de el. Cealaltă realitate, semnalată prin impulsuri izolate, *hierofanii*, manifestări, apariţii ale sacrului, apare ca o intruziune în lumea obişnuită, cunoscută, a profanului. Oricine însă poate recunoaşte fulgurantele apariţii ale sacrului prin *cunoaştere*. Dacă *ştii,* dacă eşti *iniţiat*, poţi să vezi lumea cu alţi ochi, te poţi feri de inerentele pericole sau poţi cere sprijinul fiinţelor supranaturale atât de periculoase pentru un neofit. Acest *altceva* se manifestă la toate nivelurile realităţii. De regulă, sacrul este unic: „Tot ceea ce este insolit, singular, nou, perfect sau monstruos devine un recipient pentru forţele magico-religioase şi, după împrejurări, un obiect de veneraţie sau de teamă, în virtutea sentimentului ambivalent pe care-l provoacă statornic sacrul“ (Eliade-2, 1992, 32). Tot ceea ce este nou, necunoscut, atrage după sine instituirea tabuului. Mircea Eliade notează: au fost *fady* (tabu, în Madagascar) primii cai aduşi în insulă, iepurii aduşi de un misionar, mărfurile noi, în special leacurile europene (*idem*, 34). Mitul, aşa cum spunea Mircea Eliade (Eliade-1, 1992, 88), povesteşte o istorie sacră, un eveniment primordial, care a avut loc *ab initio*, la începutul Timpului. A povesti o istorie sacră este echivalent cu revelarea unui mister, deoarece personajele mitului nu sunt fiinţe umane. A „spune“ un mit înseamnă a rememora ceea ce s-a petrecut *ab origine*. O dată spus, adică revelat, mitul devine adevăr apodictic: el întemeiază adevărul absolut. Dar ceea ce are în vedere mitul este sacrul. Tot ceea ce are o anumită însemnătate pentru viaţa oamenilor a fost cândva întemeiat ontologic de mit, existând un model

exemplar, exterior în mod evident sferei profanului. În ultimă instanţă, Mircea Eliade subliniază un aspect important al funcţiei mitului în societăţile tradiţionale: „Mitul descrie diferitele şi uneori dramaticele irupţii ale sacrului în lume“, cu valoare de întemeiere (Eliade-1, 1992, 90). În istoria credinţelor, sacrul a fost interpretat unanim ca o manifestare de alt ordin a lumii supranaturale, transcendentale sau paralele cu cea în care se găsesc oamenii, un semn, o marcă a acesteia, condiţionată sau nu de existenţa unui cadru de apariţie (spaţiu, timp, executanţi= iniţiaţi, practici sacre etc.). La fel, aşa cum observa Mircea Eliade, obiectul consacrat era supus, la rându-i, principiului fundamental al gândirii magice, care este *coincidentia oppositorum*. Obiectul consacrat aparţine concomitent la două realităţi: o realitate aparentă, reprezentată de imaginea obiectului în lumea profană, când el este o prezenţă comună, lipsită de semnificaţii transcendente, respectiv o realitate sacră, obiectul în sine fiind o hierofanie, o apariţie a sacrului, uneori o intruziune a acestuia în lumea realului. După cum observa Eliade, „manifestând sacrul, un obiect oarecare devine altceva, fără a înceta să fie *el însuşi*, deoarece continuă să facă parte din mediul cosmic înconjurător“ (Eliade-1, 1992, 14). Dar de ce această tendinţă a societăţilor arhaice, tradiţionale, de a căuta, de a observa sacrul în diversele sale ipostaze? Mircea Eliade, în lucrarea închinată acestui concept-cheie al gândirii mitice, sacrul, atribuia aceste preocupări celor interesaţi să dobândească o experienţă religioasă, astfel că „natura întreagă este susceptibilă să se dezvăluie ca sacralitate cosmică, Cosmosul în totalitate poate să devină o hierofanie“ (*idem*, 14). Poate că nu neapărat comportamentul religios imprimă o asemenea atitudine. După părerea noastră, participarea omului societăţilor tradiţionale la realitatea sacră, trăirea acestei realităţi, practicile specifice, care presupuneau pătrunderea în sau ieşirea din **spaţiul** şi **timpul sacru**, nu se limitau la trăiri de ordin spiritual, la convieţuire, consubstanţiere cu sacrul, cu divinitatea supremă etc., având un caracter pragmatic, mai prozaic. Fundamental era, credem, nu comportamentul religios, orientat spre spiritualitate, spre esenţă, ci cel magic, care viza obţinerea unor lucruri concrete, de interes imediat, în primul rând material, prin manipularea sacrului sub toate aspectele lui. Pentru că, şi din nou apelăm la teza lui Mircea Eliade, „pentru primitivi, ca şi pentru omul tuturor societăţilor premoderne, *sacrul* echivalează cu *puterea* şi, în definitiv, cu *realitatea* prin excelenţă“ (*idem*). Pentru depăşirea momentelor critice, omul avea nevoie de această putere obţinută prin iniţiere, prin cunoaştere (deşi nu puţine sunt cazurile de contact involuntar, al neofiţilor, cu sacrul), folosită, printr-un comportament magic, în scopul dorit. De asemenea, prin dobândirea puterii şi deci prin transcenderea, de lungă sau scurtă durată, în

lumea sacrului, cea *reală*, omul dobândea un comportament mitic prin excelenţă. Lumea sacrului era, de fapt, originea, iar orice dobândire a puterii se făcea printr-un *regressus ad originem*. Astfel, realitatea originară putea fi relevată şi folosită nu neapărat în toate aspectele ei. Accentul se punea, după caz, pe marca spaţială, temporală sau obiectuală a realităţii generatoare, mitice.

SALAMANDRĂ⟶ŞOPÂRLĂ

SAMOVILE; VILE Atât în ceea ce priveşte ipostazele, cât şi funcţiile caracteristice, **duhurile aerului, ale pădurii, ale apei** şi **ale nopţii** se grupează compact. Unele credinţe populare aveau în vedere ideea de arhetip, prin contopirea unor tipuri diferite de personaje mitologice, care apar acum ca variante ale unui model abstractizat. Bulgarii credeau că samovilele, care locuiau în apropierea copacilor, erau deosebit de rele şi ursuze, în timp ce surorile lor din apropierea apelor sau care îşi desfăşurau activitatea în poieniţe erau vesele şi benigne (Vinogradova-Tolstaia-2, 30). Şi polonezii credeau că *boginki* sunt de două feluri – care acţionează lângă ape sau lângă păduri (Krzyzanowski, 45). Tot la polonezi, *krasnoludki* **–** spirite de tipul **elfilor** şi **spiriduşilor** – apăreau ziua în pădure, iar noaptea veneau în casele oamenilor (Sannikova, 1990, 360). La slavii de sud, la bulgari şi sârbi, (samo)vilele pot avea în stăpânire pomi, ape. Dacă un râu este lângă un pom, vila pomului este şi vila râului, „de aceea trebuie să dai o vamă pentru a putea să bei apă din acel râu(...). Cel ce a suferit poceli pe urma lor, se crede că a păţit-o fiindcă a tulburat, când a luat apă, copiii vilelor care se scăldau“ (Ciauşanu, 233). La sârbi, vilele pot provoca furtuni, ploi şi grindină; când stârnesc vânturi puternice, ele rup copacii care cresc în munţi, agită apele şi răstoarnă bărcile, îi îneacă pe înotători; în timpul furtunilor le poţi vedea pe mare, alergând pe coamele valurilor, agitând cu picioarele lor valurile înspumate. Vrăjitoarele, care au învăţat de la vile toată ştiinţa lor, aleargă împreună cu ele şi cu duhurile necurate în întreaga lume, aducând cu ele norii de grindină şi furtună. Despre vilele care hoinăresc prin păduri şi poieniţe se spune că au picioare de capră şi copite de cal. Cei care le supără sunt loviţi în inimă, în mână sau în picior cu o săgeată, provocându-li-se astfel moartea sau o boală grea, epuizantă. Aruncând ceva în apă sau spălându-şi în izvoare copiii, ele otrăvesc apa şi cel ce va bea din acea apă va muri neîntârziat. „În general, se crede că vilele sunt de o frumuseţe orbitoare; sunt parte femeiască, subţiratice, au şi aripi, pe care noi nu le vedem, şi de aceea umblă ele aşa de uşor. Vilele se aciolează prin munţi şi prin nuci sau se adună la răspântiile drumurilor. Ele se înfăţişează acoperite de lungul lor păr sau cu un giulgiu alb, ca de mireasă, mai des acoperite cu

frunze de copaci“ (Ciauşanu, 233). Lor le place foarte mult să danseze, să cânte şi să asculte muzică. Atunci când se întâlnesc în locurile lor preferate – în păduri sau în munţi – ele fac hore, cântă din fluiere sau nai, aleargă şi se hârjonesc; când vilele mărilor ies la lumina lunii din locuinţele lor subacvatice, dau glas unor cântece minunate şi, prinse în dansuri cu mişcări graţioase, uşoare, plutesc pe mal sau pe fragila creastă a apelor. Uneori, când zăresc un tânăr, îl atrag în dansurile lor ameţitoare şi nu se lasă până ce acesta nu-şi dă sufletul (Afanasiev, 1868, 156-178).
Complexitatea caracterului acestor personaje poate fi observată şi din credinţele care fac din vile duhuri ale câmpului, ale amiezii: „Slovenii cred că vilele locuiesc pe arie. Ele sunt şi duhurile proteguitoare ale agriculturii; la nămiezi, când secerătoarele se odihnesc, ele iau secerile şi taie înainte; într-o jumătate de ceas ele taie mai mult decât seceră o secerătoare o zi întreagă. Pentru vile, ca genii ale cerealelor, se lasă netăiate câteva fire de grâu, pe câmp“ (Ciauşanu, 232).
Asemenea povestirilor populare româneşti referitoare la duhurile aerului sau la strigoi, motivul prezenţei accidentale a omului la nunta samovilelor se revendică la tema mai amplă a iluzionării. În aceste întâlniri, duhurile aerului îi oferă omului vin din ploscă, bani. Când încep să cânte cocoşii sau dacă se vede undeva o geană de lumină (foc, etc.), el constată că darurile primite sunt frunze mari, iar în loc de ploscă, ţine în mână o carapace de broască ţestoasă sau un craniu de animal. Banii primiţi de la samovile sunt cărbuni, iar omul însuşi se trezeşte în vârful unui copac înalt sau pe marginea unei râpe“(Gheorghieva, 115).
→ *ieşire din timp*

SARE Sarea este considerată, ca şi metalele, o armă importantă împotriva duhurilor rele. Pentru a apăra copiii de rele şi de duhurile vrăjmaşe li se pune sare în scăldătoare. Dacă pui de trei ori sare pe foc, se potoleşte pe dată furtuna (Ciauşanu, 289, 307). Când îţi trimite cineva duhuri rele, pe Necuratul să te necăjească noaptea prin somn, trebuie să presari **pragul** cu sare sfinţită, căci nu se mai pot apropia. Sarea mai trebuie purtată în încălţări, ca să nu se prindă farmecele de cel ce o poartă. Noaptea este bine ca sarea să stea pe fereastră, căci adormi bine şi nu se poate apropia nici un rău. Când descânţi cuiva de o boală şi este şi un copil mic în casă, trebuie să presari copilului pe cap sare sau cenuşă, ca să nu se prindă boala de el (Niculiţă-Voronca, 185). sPrin intermediul acestui element se putea acţiona direct asupra trimiţătorului vrăjilor, returnându-i-le şi provocându-i neplăceri: „Când nu ştii că îţi trimite cineva farmeci, îţi face rău, nimic alta să nu-i dai, cât pâine şi sare; taie o felie ş-o sară şi i-o dă. Mai mult nu-i trebuie.“ La fel,

„dacă îţi vine broască, fapt în casă, să nu-i faci nimic; dă-i pâine şi sare şi se duce cu fuga pe capul celui care a trimis-o, cu ce ţi-a vrut el ţie“ (sau: „Când huieşte focul, te vorbesc duşmanii de rău, presură iute sare pe foc şi ei vor face puşchea“; *idem*). Ambivalenţa sării este la rândul ei subliniată de o serie de credinţe în care ea apare fie cu funcţie apotropaică, fie de propiţiere, pentru destinatarul practicii sau pentru trimiţător: „Când dă laptele în foc, presuri degrabă sare, ca să nu ardă mana vacii. Când dai cuiva lapte să-l sari, că dacă e sărat nu-ţi poate lua mana vacii. Când ţi-a dat cineva lapte, nu speli oala, ci pui o bucăţică de pâine şi sare şi-i dai astfel mana înapoi“ (Niculiţă-Voronca, 187).

O altă serie de credinţe („Pe Necuratul cine-l are îi dă mâncare nesărată“; *idem*) apropie acest element de lumea supraumanului, în contradicţie cu lumea obişnuită, „sărată“. Exista obiceiul ca la naştere corpul nou-născutului să fie frecat cu sare. Tratamentul are drept scop fortificarea copilului şi, mai mult, consolidează imaginea necesităţii înrădăcinării copilului în cultură. Căci, în termeni culinari, o hrană nesărată e semnul unei bucătării nonumane, rezervată fiinţelor de pe lumea cealaltă. În acest sens înţelegem şi rândurile de mai jos: „Când se naşte copilul în casă, să nu steie sare pe fereastră, căci nu poate veni îngerul, îi e drumul sărat. Ba chiar orişicând să nu steie, căci fuge norocul, îi e drumul sărat“(*idem,* 186). Astfel, în lumea cealaltă, de exemplu, cea a basmelor, eroul care parcurge spaţiile iniţiatice poate fi îndemnat să guste dintr-o mâncare nesărată, ce riscă să îl împiedice de a se mai întoarce în lumea celor vii (Mesnil, 91).

Legendele româneşti referitoare la modul de viaţă al spiriduşului leagă în mod expres absenţa sării de o bună slujire a duhului: „Cine are pe dracul în casă îl ţine în pod sau într-o cameră deosebită; îi dă să mănânce cir de mămăligă şi alte cele, dar mai cu seamă îi place tare laptele. Numai cât sărat să nu-i deie, Doamne fereşte! Câteodată trimite poate gospodina casei pe slugă să-i deie de mâncare, şi sluga ca sluga, îi pune anume sare, dar stăpâna ştie îndată, că-i face dracul şotii. Când poate că uită într-o zi să-i dea de mâncat, nu face nimic alta, decât răstoarnă toate oalele şi toate blidele de pe poliţă, în mijlocul casei, cu gura în jos, fără să le strice. Dacă gospodarul din casă fumează lulea, îi dă şi lui. Cine îl are, trebuie să se poarte tare bine cu dânsul, căci altfel e rău, pentru că e legat pe viaţă şi pe moarte cu el“(Niculiţă-Voronca, 466).

Tot în calitate de element de contact, de mijloc de comunicare între cele două lumi apare sarea în practicile oraculare. „Ca să-şi vadă ursitul, fetele să facă o turtă sărată tare şi coaptă între focuri, spre Anul Nou sau spre Sf. Andrei, şi când se culcă s-o mănânce. Pe cine va visa că-i dă apă, acela i-i ursitorul“ (*idem*, 187). Sau: „Ca să-şi viseze fata ursitorul, să plămădească

vineri noaptea şi sâmbătă noaptea până în ziuă să coacă pâinea. Şi din cea dintâi pâine ce o va scoate, să muşte o îmbucătură şi s-o puie în brâu, iar restul să-l împărţească la oameni. Seara să puie brâul jos şi să bată mătănii şi să zică: «Dacă nu te-a aduce brâul, te-a aduce sarea, dacă nu sarea pâinea, în vis să te visez şi să vii să te văd»“(*idem*).

SÂMBĂTĂ⟶TIMP SACRU

SÂNTOADERI; CAII LUI SÂNTOADER; FECIORII MARŢOLII; SPIRIDUŞII ROŞII Dacă, în general, personajele malefice circumscrise torsului reprezintă personificări ale zilelor săptămânii (la origine anumite zile ale săptămânii, canonizate), care acţionează individual – atât în privinţa *subiectului* (există un *singur* asemenea actant), cât şi a *obiectului* – este atacată câte o femeie, acasă la aceasta, fiind surprinsă încălcând interdicţia, Feciorii Marţolii şi Caii lui Sântoader reprezintă exact opusul lor. Ei sunt legaţi în mod special de **tors**, acţiunea lor de pedepsire fiind generată de nerespectarea zilelor de desfăşurare a şezătorilor, a petrecerilor tinerilor. Acţionează în grup, infiltrându-se în mijlocul colectivităţii respective din care, tot sub pretextul susţinerii respectivei acţiuni, atrag o tânără, pe care intenţionează s-o omoare, deşi nu puţine sunt menţiunile în care pedeapsa este realizată sub forma unui masacru colectiv, aproape toţi participanţii la petrecere fiind ucişi. Cele dintâi vizate erau şezătorile, cu desăvârşire interzise în zilele consacrate Sf. Toader, cel care, prin instrumentele sale, Caii lui Sântoader, Sântoaderii, chema totul la ordine. Pedepsele celor care nu respectau aceste prescripţii erau diverse: „Dacă vreo fată mare necinsteşte prin vreun lucru femeiesc nepotrivit aceasta, atunci Sântoader trimite pe caii săi, care, prefăcuţi în cei mai voinici şi mai frumoşi feciori, o pândesc şi, sub pretext că vor s-o petreacă la joc, o răpesc (...) sau taie capul tuturor celor care s-ar afla în şezătoare ori la altă petrecere“ (Marian, 1994, I, 241, 245). Motivul este întâlnit şi în legende care au ca personaje **strigoii, dracii** – la români sau la slavi. Acţiunea lor malefică se extinde asupra tuturor oamenilor: „dacă întâlnesc oameni noaptea, afară, îi calcă în picioare până îi lasă morţi“, îi pocesc (Fochi, 308-316). În alte regiuni erau pedepsiţi, pe lângă femeile şi fetele care torceau, ţeseau, coseau în perioada consacrată (Sântoader – prima duminică din Postul Paştelui; zilele Sântoaderilor – de marţi dinaintea sărbătorii până joi din săptămâna următoare), şi bărbaţii care umblau cu cuţitul, cu securea. Se spunea despre aceştia că erau legaţi de Sântoader cu lanţurile sale, care le provocau dureri în mâini, în picioare şi la încheieturile oaselor.

Sântoaderii, cu variantele lor Spiriduşii roşii, Feciorii Marţolii etc. (Ioniţă, 61, 92), sunt priviţi de Mircea Eliade ca rămăşiţe ale unei vechi confrerii, societăţi secrete bărbăteşti, ai căror membri, mascaţi (personajele erau, cum am mai amintit, jumătate-oameni – jumătate-cai), terorizau femeile (în legătură cu torcătoarele cf. şi Eliade, 1976, 82-83).

SECETĂ Fenomenele meteorologice (grindină, ploaie) sunt adesea puse în seama comportamentului (ne)fast al unor controlori specializaţi, dintre care cei mai cunoscuţi sunt **balaurii** . Astfel, nu ne surprinde să vedem că există şi balauri răspunzători de lipsa ploii, adică de secetă: „Sunt în cer nişte zmei, puteri ale lui Dumnezeu. Ei sunt doi: unul la răsărit şi altul la asfinţit. Cel de la răsărit e de ploaie, de mană, cel de la asfinţit de secetă. Şi când se face furtună, se aude tunând şi se vede fulgerând, ei se bat. Atunci sloboade săgeţile cel de la răsărit spre cel de la apus şi vezi pe cer cum unul dă în altul. Dacă dovedeşte cel de ploaie, e anul mănos; dacă dovedeşte cel de secetă, e secetos“ (Pamfile-3, 1916, 85).
Pericolul secetei este aşa de mare, încât nici un ţăran nu doreşte să-şi vadă arse de soarele nemilos recoltele (o variantă a acestei puteri distructive, la scară mică, evident, este ilustrată de acţiunea demonică a soarelui de amiază, materializată la slavi în personajul *poludinţa*). Pentru a semnala puterilor cereşti pericolul care planează asupra destinului roadelor câmpului, românii au ales o cale mai puţin obişnuită: prin intermediul unei aparente „formule a imposibilului“, este ilustrată plastic nevoia imperioasă de apă: „Unii ţîpă pe apă paie aprinse şi strigă în gura mare: «Tulai, măi, că arde apa!» Alţii răspund: «Dă, Doamne, să plouă, să se stingă!»“(Fochi, 257).
Dincolo de situaţia în care seceta e produsă de neglijenţa sau intenţia forţelor divine, şi pământenii, cunoscătorii, puteau să acţioneze după plac asupra regimului precipitaţiilor. Dacă oamenii puteau opri, în caz de nevoie, ploaia, este de aşteptat ca ei să poată realiza şi actul opus – de oprire a ei. Ca de obicei, vrăjitoarele deţineau şi în acest caz cunoştinţele necesare, pe care le aplicau în practică: „Ca să oprească ploile, strigoaicele pun într-o strachină tot fel de grăunţe, iar deasupra pun sămânţă de cânepă şi un ou şi le amestecă tot până fac o turtă. Cât vor ţine turta aceasta pe cuptor va fi secetă, iar dacă o ţin la reveneală va ploua“ (Olinescu, 496). Alţi specialişti, consideraţi învestiţi cu puteri magice în virtutea profesiei pe care o practicau, erau cărămidarii. Pentru că ei nu aveau nevoie de umiditate, încercau s-o ţină în frâu, eliberând ploaia doar când îşi încheiau activitatea: „Cărămidarii iau un burduf, îl umplu cu apă şi îl bagă în pământ, făcând foc deasupra. Atunci porneşte seceta. Ca să dezlege ploaia, scot burduful şi îl înţeapă cu un piron; apa curge cu încetul, căci dacă ar vărsa tot burduful, ar îneca

lumea ploile“ (Pamfile-3, 1916, 125). Oamenii, afectaţi de practica magicienilor, puteau trece la contraofensivă prin manipularea unor obiecte considerate a avea o anumită încărcătură magică, datorită contactului pe care l-au avut cu aceştia: „Pentru ca să se pornească ploile, cineva fură de la ţiganii cărămidari o cărămidă nearsă şi o aruncă în apă şi ploile se dezleagă“ (Gherman, 66). În alte cazuri, lipsa ploii era considerată o pedeapsă divină, generată de încălcarea unei interdicţii care-i privea în general pe morţii „necuraţi“, morţii înainte de vreme: „Dacă ţinem o cruce în apă cel puţin o zi, trebuie să ploaie. În Munţii Apuseni se duc noaptea în cimitir şi fură crucea de la capul unui beţiv şi o aruncă pe apă la vale“ (*idem*, 67; acest motiv stă la baza ritualului Caloianului). „Dacă vrea cineva să ploaie, ia o cruce de la un mormânt din ţintirim, o pune în râu, iaz sau lac, iar peste dânsa pune câţiva bolovani ş-o lasă acolo. Câte zile va sta crucea acolo, atâtea zile va ploua. Dacă vrea să înceteze ploaia, ia crucea din apă ş-o pune la locul ei în ţintirim“ (Pamfile-3, 1916, 128). Alte practici rituale au în vedere ameninţarea demonilor secetei, acţionarea, prin intermediul obiectelor magice consacrate (de pildă **boroana**), asupra celor răspunzători de tulburarea echilibrului pluviometric. De aceea, „se fură o grapă şi o aruncă în orice apă curgătoare“; „În alte părţi, pe vreme de secetă mare, fură toaca bisericii şi o aruncă în fântâni sau râuri; ca să pornească ploile rup iarbă, strigă vânturile şi ploile seara pe coş“ (Gherman, 68). În cazul în care ploaia a fost „legată“ prin intermediul farmecelor, este de la sine înţeles că tot în acest mod putea fi dezlegată: „O altă datină în Bihor, când e secetă mare, e că o muiere binecuvântată se duce în apă cu o coasă sau secere în mână şi taie în dreapta şi în stânga, rostind cuvintele: Nu tai apa, /Ci tai legatu ploii/ Ca să ploaie pământul/ Să mi-l moaie,/ Pământul să ne rodească,/ Lumea să se veselească“(*idem*, 78).
→ *Caloianul*; *Paparuda*; *ploaie*; *sită*

SF. VINERI; VINERI Interdicţiile legate de vineri ca zi a săptămânii sau în cadrul unei sărbători calendaristice sunt numeroase, ele vizând majoritatea activităţilor casnice. Printre acestea figurează, evident, şi **torsul**, Sf. Vineri pedepsindu-le cu asiduitate pe femeile care în seara zilei de joi spre vineri sau vineri spre sâmbătă încă mai au de tors.
Motivele legendelor privitoare la acest personaj sunt identice cu cele despre **Marţolea**, **Joimăriţa** etc.: personajul vine pe la casele gospodinelor şi îşi oferă sprijinul pentru terminarea cât mai grabnică a activităţii (tors, zolit etc.). Femeia neştiutoare este salvată de obicei de *naşă* (ea are rolul hotărâtor în iniţierea tinerei fete, fiind cea care *ştie*) sau de o vecină. Tot despre Sf. Vineri menţionăm o altă credinţă, care evidenţiază legătura ei cu tabuurile

care vizează realizarea excesului. Astfel, se spune că ea le pedepseşte pe fetele leneşe, prefăcându-le în nevăstuici (Kernbach, 1983, 631).
La ruşi, Sf. Vineri este continuatoarea activităţii unei mai vechi zeităţi, **mokoş**. Ca la români, interdicţiile cuprindeau o gamă largă de ocupaţii. În principal se interzicea torsul, pentru a nu stârni praf şi a o deranja astfel pe zeiţă (Buslaev, 247). Acest motiv – teama de a nu ridica praful produs în urma torsului şi de a nu supăra astfel divinitatea – este întâlnit şi la balto-slavi: zeiţa Živa/Freja, un fel de mesager al soarelui. Credinţele ruse vechi spuneau că, atunci când ea umbla pe pământ, trebuiau să se evite toate activităţile care stârneau praf: scărmănat, tors, scuturatul obiectelor, arat, grăpat etc. Dacă cineva era găsit continuând să lucreze, pedeapsa era inevitabilă (Kalinski, 46). Alteori, Sf. Vineri era reprezentată ca o femeie înaltă, slabă, cu părul despletit, din in. Ea era protectoarea torcătoarelor, ţesătoarelor – purta, de altfel, şi numele de *Sf. Vineri a inului* (Cicerov, 57). Dar pedepsiţi erau nu numai cei care încălcau interdicţiile lucrând. Uneori toţi cei care nu erau găsiţi dormind vineri seara erau înţepaţi sau prefăcuţi în broaşte (Afanasiev, 1865, 233; Râbakov, 1981, 387). Ucrainenii au păstrat, de asemenea, credinţe referitoare la *Piatniţa* /„Sf. Vineri“, sporadic *Nedilia* /„Sf. Duminică“. Amândouă le pedepsesc pe femeile care torc duminică/sâmbătă seara, respectiv vineri. Le ajutau să-şi ducă munca până la capăt, după care le paralizau, le torceau părul sau chiar le omorau. Sf. Vineri era înfăţişată ca o bătrână sau, adesea, ca o femeie sau fată frumoasă, care îşi făcea apariţia în serile de vineri sau în ajunul lor, plină de înţepăturile acelor şi fuselor celor care lucrau în ziua consacrată ei (Kalinski, 43). Pedepsele erau variate: paralizia degetelor celor care torceau, jupuirea pielii, care mai apoi era agăţată de războiul de ţesut etc. Pentru a scăpa de ea, atunci când se oferea să te ajute pentru a te pedepsi ulterior, cel mai indicat era să-i refuzi sprijinul şi să arunci afară, pe geam, cele 20-100 de fuse care ţi se întindeau spre tors (Miloradovici-1, 377). Ca să o îmbunezi, trebuia să faci curăţenie în ajun şi să-i pregăteşti o masă: pâine, sare, puţină ciorbă de peşte sau fiertură rituală de cereale (*kaşa*). În ajunul marii sărbători Sf. Paraschiva-Piatnica (28 octombrie stil vechi), ofranda consta în miere diluată (*idem*).
→ *marţi*; *timp sacru*

SITĂ Respectul deosebit care i se arată acestui obiect de uz casnic oferă indicii semnificative în legătură cu sacralitatea lui. În acest sens, nu trebuie să ne mai mire utilizarea sitei în variate practici cu caracter magic, alături de alte piese de inventar casnic: „Sita când o cumperi nu cerni deodată cu ea, dar o sui în pod să steie o zi, apoi o speli cu busuioc şi zici: «Cum

izvorăşte apa, aşa să izvorască pâinea în casa mea şi totdeauna să fii cinstită, curată şi luminată». Şi după ce s-a uscat, o aduce în casă şi o pune în cui; iar când se învecheşte, se pune să stea în pod; o întrebuinţezi turnând în ea ceva: fasole etc.“ (Niculiţă-Voronca, 226). Lipsa respectului faţă de sită se sancţionează: „Sita să n-o pui în cap, că faci bube“; „Din sită sau ciur nu se dă de mâncare la găini, că fac cobe“; „Prin sită să nu te uiţi, că orbeşti“ (*idem*, 227). Cu o funcţie mai puţin marcată, în cadrul practicilor oraculare, sita apare mai degrabă ca recipient, având exclusiv funcţia de a depozita piesele care fac obiectul ritualului. Din cauza absenţei informaţiilor în care locul ei ar fi fost jucat de alte obiecte, în această situaţie putem spune că sita avea aici un rol mult mai însemnat: „De Crăciun, când scoţi plăcintele, umpli sita de plăcinte şi le acoperi zicând: «Că aşa cum e atunci, plină de toate să fie tot anul». După ce s-au luat plăcintele, pui de toate mâncările în sită şi laşi peste noapte şi a doua zi se dă la găini“(*idem*). În această calitate a ei de depozitară a energiilor faste ale casei, ea apare în multe credinţe: „Sita nu-i bine s-o împrumuţi prin sat că-ţi ia toată mana“; „Sita nu se dă seara din casă unde este copil mic, că-i ia somnul copilului“ etc. (*idem*).

Practicile magice active care aveau ca obiect principal sita erau cunoscute de multe popoare. De exemplu, pentru a contrazice spiritul unei formule a imposibilului – „a căra apă cu sita/ cu ciurul“ –, adică imposibilitatea de a duce la bun sfârşit acţiunea respectivă (aceasta era o sarcină dată frecvent personajelor nefaste care veneau să-i tulbure pe oameni), acest act magic se desfăşura cândva în realitate: fiind un act consacrat, utilizarea obiectului trebuia să se facă în mod diferit faţă de cea cotidiană. Ruşii spun că în vreme de secetă o femeie văduvă trebuia să care apă dintr-un şanţ sau dintr-un ochi de apă pe câmp sau în preajma ei cu o sită şi să o ducă în râu; pentru ca apa să nu se scurgă din sită, aceasta era acoperită cu lut. În medicina populară apa strecurată prin sită avea virtuţile apei de ploaie, ale apei tămăduitoare prin excelenţă: în timpul epidemiilor, de exemplu, cu o astfel de apă erau stropiţi oamenii, animalele, casele (*Slavjanskaja mifologija*, 334).

Abordată tot ca un obiect sacru, şi nu ca unul obişnuit, sita răsturnată („dosul sitei“) era folosită frecvent în lupta cu maleficul: „Pe dosul sitei cu mânile îndărăt, se cerne cenuşă pentru boala copiilor, *babiţe*“ . „Cei din casă sunt puşi să treacă pe sub sita de deasupra uşii pentru a-l uita pe mort“ (Bilţiu, 157).

Pentru a-i identifica pe duşmani, pe potenţialii trimiţători ai farmecelor, se desfăşura un ritual asemănător: „Să cerni făină pe dosul sitei joi, marţi şi sâmbătă până a nu răsări soarele, şi când ţi-a veni un duşman, să faci

mămăliguţă, căci cum va lua o dată în gură, va tuşi şi atunci vei şti bine că ţi-e duşman“ (Niculiţă-Voronca, 227). Utilizarea acestui obiect şi în cazul dispariţiei unor lucruri din gospodărie, considerate furate, dădea bune rezultate: „Când se fură ceva, înfigi foarfecele în sită şi doi ţin foarfecele de sub urechi iar altul zice: «Sită, sită, de a luat cutare să te învârteşti» şi spun mai multe nume şi la cine sita se învârteşte, acela a luat“(*idem*).
Evident, dacă prin intermediul sitei erau îndepărtate farmecele, era probabil ca şi vrăjitoarea să o folosească, să dispună de sacralitatea ei pentru punerea în practică a maleficiilor (aşa cum se întâmpla şi în cazul altor obiecte): „Să iei sita şi să învârteşti găvanul lingurei înăuntru şi descânţi că cutare – pe care ai ciudă – să sărăcească, să se îmbolnăvească. Razi cu lingura făină de pe fundul sitei din afară şi torni înăuntru. După aceea o pui în cui şi stă o săptămână. Apoi iei şi torni făină în borticică şi laşi să steie până noaptea. Noaptea te uiţi prin borticică şi vezi pe acela căruia îi doreşti rău“(*idem*, 227-228). În mod asemănător, sita era parte componentă a instrumentarului malefic al vrăjilor pentru **luarea manei** sau **a laptelui**: „Se duc cu o sită pe câmp, luni dimineaţa, înainte de răsăritul soarelui, şi adună în ea iarbă şi tot felul de flori zicând: «Eu nu strâng florile, dar strâng mana vacilor». Vin după aceea acasă şi şezând cu sita pe vatră iau o seceră, o ţin deasupra florilor şi zic: «Cum a pus ţiganul zimţul la seceră, aşa pun eu mana la vaca mea». Pe urmă dau florile amestecate cu tărâţe şi cu pucioasă să le mănânce vaca“(Pavelescu, 1944, 61).
→ *măturǎ*; *obiecte magice*

SOBĂ⟶VATRĂ

SOARTĂ⟶MOIRE; ORISNIŢÎ; PARCE; URSITOARE

SOC „Focul pe lume întâi Dumnezeu l-a făcut, ca să sfinţească o biserică. A adus o pădure de lemne şi a aşezat-o în jurul bisericii şi i-a dat foc să ardă. Dracul atunci a venit cu un băţ de soc şi a furat de la Dumnezeu foc. De aceea socul nu se pune pe foc, că e lemnul Necuratului, în care a furat el foc“ (sau : „În Botoşani se zice că fumul s-a făcut când a pus diavolul socul, ca să fure foc de la Dumnezeu“; Niculiţă-Voronca, 1198). În unele părţi ale Transilvaniei se credea în existenţa unui spirit rău, care îi omora pe copiii nebotezaţi, numit *Baba Coaja***,** şi care le închidea sufletele în tufişuri de soc, unde rămâneau până le putrezea corpul. De asemenea, se spunea că sub soc locuieşte un duh vrăjmaş care păzeşte comorile îngropate sub el, nelăsând pe nimeni să se apropie de ele: „Socul e lemnul dracului; el la rădăcina socului şede. Socul nu poţi să-l scoţi din pământ ca să-l muţi,

că sau mori, sau nebuneşti; dar îi pun oamenii foc la rădăcină, ca să-l stârpească, că focului nu-i poate face nimic“ (Niculiţă-Voronca, 1194). Alteori, se încerca o reducere a extensiunii malefice a plantei: „Socul are rădăcina ca un cap de om, cu ochi etc.; el e cap şi vrea cap; mori dacă nu-i dai pace“. Sau: „Socul în sus e curat, căci din el se fac fluiere, ţevi etc., numai rădăcina lui e a Necuratului“ (*idem*). Cea mai frecventă pedeapsă pentru cel care atingea sau vătăma această plantă era paralizia. Dar se mai spunea că „Nu este bine să calce cineva sub un soc, căci îl pândesc nenorocirile. Se spune că dacă se întâmplă să treacă atunci «duhurile necurate» prin acel loc, omul culcat poate chiar să înnebunească“(Niculae, 158).

Lemnul de soc nu se pune pe foc, căci acest gest atrage dureri de măsele, producând tuturor celor din casă neplăceri. Nici dacă un soc este prea aproape de casă, încurcând gospodăria, nu este săpat pentru a fi mutat din loc, căci cel care îl sapă şi îl scoate din pământ se îmbolnăveşte curând. Un asemenea spirit este întâlnit şi la danezi – *femeia-soc*, cea care răzbuna orice rău făcut socului. Se povesteşte că un om care ar fi tăiat un soc a murit în scurtă vreme. Se mai spunea, de asemenea, că un soc aflat în curtea unei case se plimba mereu pe la apusul soarelui, se uita pe fereastră, pândind dacă erau copiii singuri în casă. Pedepsea, de asemenea, gospodăriile în care se găseau mobile din lemn de soc (Gorovei, 1990, 182-183). În Anglia, Suedia oamenii se fereau să taie soc fără a cere permisiunea *bătrânei doamne*, în caz contrar tăietorul îmbolnăvindu-se (Runneberg, 125; Spence, 108).

Conform unor legende etiologice, socul ar fi fost un ucenic al diavolului într-ale vrăjitoriei. Din cauză că l-a trădat, punându-i în gardă împotriva lui pe oamenii simpli, dracul l-a omorât. „Atunci Petre, înduioşându-se până la lacrimi de această existenţă uitată, îi ceru Domnului să-l învieze. «Am să fac ceva pentru el, Petre, şi zicând aceasta, îşi întinse mâna asupra părăsitului mormânt şi zise: Răsai din negura vremurilor şi a uitării, bunule soc, neamul tău este iertat din negura trecutului şi creşti de-a pururi printre cei care ţi-au fost dragi! Fii tufanul aducător de leacuri, ca şi pe vremuri, răzbună-te necontenit pe acel care te-a omorât pe nedrept!»“ (Brill, 1994, II, 51).

În medicina magică, socul se foloseşte împotriva tusei, a răguşelii, a vărsatului de vânt (floare de soc infuzie). Pentru cei ce au vărsat de vânt se fierb flori de soc într-o oală cu apă proaspătă, neîncepută. Fiertura are puterea „de a zvârli răutatea afară“. Vărsatul iese curând pe trup, începe să se usuce şi peste puţin timp bolnavul este vindecat (Niculae, 158). Planta mai putea fi utilizată în unele rituri propiţiatorii, atunci când se dorea influenţarea rezultatului unei acţiuni importante: „Socul e om. Pentru judecată să iei soc, cu pâine şi cu sare şi să zici: «Socule, biruitorule:/ Ai biruit pe tatăl

tău,/ Ai biruit pe mama ta,/ Ai biruit pe fratele tău,/ Ai biruit pe sora ta,/ Biruieşte şi pe duşmanul meu/ Şi fă ca să-l biruiesc eu!» Îl pui în apă şi te speli pe faţă, pe cap, iar crenguţele le iei cu sine când mergi la judecată şi numaidecât câştigi“ (Niculiţă-Voronca, 1194-1195).
Socul este utilizat, ca toate celelalte **plante magice**, şi în practicile oraculare. În anumite regiuni, în timpul şezătorilor, unele fete ies din casă şi numără parii din gard. Apoi se duc la un soc şi descântă ca să atragă feciorii la ele. La soc stă Necuratul şi dacă greşesc descântecul, au necazuri cu el. După descântec rupe fiecare câte o creangă de soc şi o duce acasă, o pune pe foc şi o arde (Moraru, 51).
Datorită prezenţei spiritului malefic în ineriorul plantei, socul este un element preferat, utilizat şi la vrăji: „Toate farmecele la soc se fac; de aceea sub soc să nu te culci. La soc merg fetele noaptea în pielea goală şi-l sorocesc cu pâine şi sare, şi cu zahăr, să-şi vadă ursitorul. De iese cal e bine; de iese om e bine; de iese stafie e bine; dar de iese un sul de fum, atunci fata n-are parte“ (Niculiţă-Voronca, 1195). Uneori îl sorocesc pentru joc, pentru dragoste, pentru „întors pe cineva“. Merg după apusul soarelui, cu pâine şi zahăr, rachiu şi zic, fără să ieie frunze: „Socule întorcătorule,/ Întorci pochi /popi/ de la pochie/ Domni de la domnie,/ Boieri de la boierie,/ Întoarce şi pe ursitorul meu/ (Sau pe cutare),/ Până la mine n-a gândi/ Să scoată s-a plesni“ (idem). Sau într-un descântec-farmec de dragoste şi de ursită: „Descântec la soc, alun şi la măr dulce. Megi şi tai trei mlade de soc, trei de alun şi trei de măr dulce. Descânţi la fiecare copac şi beţele le pui sub cap şi visezi ursitorul – şi vine: «Soc Solomon! Soc Solomon!/ Eu cu soc te solomonesc/ Cu inimă bun şi mare dragoste/ La mine te îndoiesc./ Eu cu alun adun/ Omul cel bun./ Eu cu alun te-adun/ Şi cu măr dulce te-ndulcesc/Şi la mine te pornesc/ La mine te sosesc»“ (*idem*, 1195-1196).

SOLOMONAR „Se zice solomonar unui vrăjitor care, după credinţa românului, are puterea de a lega ploile şi de a face să cadă grindina unde vrea el, ferind holdele şi viile celor ce-l plătesc pentru aceasta“ (Candrea, 1947, 104).
Scenariul clasic al legendelor cu solomonari cuprindea următoarele elemente: iniţierea la şcoala balaurului; învăţarea limbilor animalelor şi a tuturor formulelor magice; în şcoală intră zece ucenici, dar ies numai nouă; existenţa unui instrument inedit – *cartea solomonarului*, de care acesta se folosea pentru a-şi atinge scopul; scoaterea balaurului din lac; zborul în nori călare pe balaur; stăpânirea stihiilor atmosferice etc.
Conform credinţelor populare, solomonarii sunt consideraţi a fi „călugări“, „oameni sfinţi“, „oameni pioşi şi învăţaţi“ etc., oameni predestinaţi să aibă puteri supranaturale (solomonarul este înzestrat din naştere cu o cămaşă miraculoasă, care „îi dă putere peste balauri), dar care se supun unei

prelungite şi obligatorii recluziuni iniţiatice (Oişteanu, 184). După unii, aceşti solomonari nu sunt oameni curaţi, ci blestemaţi de Dumnezeu, care şi-au vândut sufletul Necuratului, ca să aibă putere asupra văzduhului (Candrea, 1947, 104).
În credinţele poloneze, *planetnik* este un duh de sorginte demonico-divină. O legendă poloneză relatează că „după ce Dumnezeu i-a făcut pe Adam şi pe Eva, dracul a vrut să creeze şi el ceva. Dar, fiind prost, a făcut din lut numai fiinţe de parte bărbătească şi le-a lăsat să se usuce la soare. Între timp, izbucnind revolta îngerilor, Dumnezeu l-a izgonit din rai împreună cu ceilalţi diavoli. Însă lui Dumnezeu i-a părut rău de munca diavolului şi, pentru ca aceasta să nu rămână în zadar, a suflat, dând viaţă fiinţelor modelate de el. Aceştia au devenit *planetniki*; pentru că Dumnezeu nu mai avea unde să-i pună, cerul şi pământul fiind ocupate, i-a pus în nori“ (Ionescu, 129). Ideea predestinării apare clar menţionată şi pentru acest tip de performeri ai actelor magice: „Unii spun că solomonarii anume se nasc cu puterea aceasta şi destinaţi de a purta vremile. Ei se nasc îmbrăcaţi în o cămaşă de piele. Cămaşa aceasta părinţii o îngroapă în pământ, acolo creşte alături cu ei. Când îs mari o dezgroapă şi îmbrăcând-o au putere peste balauri“ (Gherman, 143).
O altă credinţă spune că solomonarii sunt fiinţe nevăzute, care stăpânesc văzduhul, şi care sunt sufletele oamenilor care au o moarte silnică. În Maramureş se crede că cei ce intră în şcoala de solomonărie nu ajung acolo de bunăvoie, ci un solomonar mai bătrân fură băieţii de pe pământ şi îi duce la şcoala de solomonărit, unde îi ţine închişi 7 ani sub pământ fără să vadă razele soarelui (Gherman, 146). Acolo se află o „şcoală diavolească“, unde dascăl e diavolul însuşi. Timpul de învăţătură este de 3 ani sau chiar 7 ani. „Deodată intră la şcoală 7 inşi – unii spun că 7 fraţi –, acolo învaţă din cărţi pe care alţi oameni nu le pricep şi nu le ştiu ceti: învaţă cum să călărească pe balauri, cum să îi cheme, cum să poarte vremurile şi tot felul de descântece, farmece de-a lega şi dezlega ploile; de-a lua mana de la bucate; de-a scoate lapte din inima carului. După 7 ani de învăţătură ies din şcoală învăluiţi în neguri şi ţinându-se cu mâinile de un fuior lung de un un nor, care îi scoate în lumea noastră din celălalt tărâm îmbrăcaţi tot cu veşmintele cu care au intrat, iar din şcoală capătă o carte, un toiag sau un cârlig şi un frâu din scoarţă de mesteacăn, pe care totdeauna le poartă cu ei. Dintre ei însă unul totdeauna piere acolo, aşa că numai 6 se reîntorc“ (Gherman, 145).
→ *contrasolomonar*; *grindină*; *sacru*

SPAŢIU SACRU Spaţiul sacru mitologic este descris în sistemul **opoziţiilor** semiotice binare : – **stânga/dreapta,** *sus/jos, cer/pământ,*

pământ/spaţiu subteran, nord/sud, est/vest, mare/uscat, uman/nonuman, casă/pădure etc.
Poate cea mai evidentă realizare a spaţiului sacru este lumea „răsturnată“, o imagine în oglindă a lumii noastre, pământene. Coordonata temporală a acestei lumi este marcată negativ – când la noi e noapte, pe lumea cealaltă e zi (la africani, mexicani, azteci, kareni – Tokarev, 1991-1992, I, 453; eschimoşi – Mercier, 87; egipteni – Genescu, 24; români – Otescu, 508), răsăritul este la miezul nopţii (germani), când la noi e iarnă, acolo e vară (Oceania, siberieni, indieni nord-americani – Tokarev, 1991-1992, I, 453), iar oamenii merg cu picioarele în sus (*idem,* 453; Durand, 268). Ruşii spun că **duhul pădurii** umblă cu spatele înapoi (Tokarev, 1991-1992, II, 49); astfel de duhuri sunt cunoscute şi de egipteni (Genescu, 167). La bulgari – **ciuma** merge numai înainte.
Acolo, pe **lumea cealaltă**, a morţilor şi a spiritelor, oamenii au picioarele răsucite invers (la chinezi), la fel şi limbile (aceasta fiind explicaţia graiului atât de diferit de al nostru). Hrana personajelor malefice e reprezentată de „necurăţenii“ (=antihrană; Tokarev, 1991-1992, II, 235); să nu uităm nici cadourile făcute pământenilor – cărbuni, excremente de animale, care, odată ajunse în această lume, se transformă în aur, argint, hrană de o calitate deosebită. În basmele ruseşti când se intră pe tărâmul morţilor, copitele calului sunt întoarse, răsucite etc. (*idem*).
→ *drum*; *fereastră*; *graniţă*; *horn*; *hotar*; *marcaj sacru*; *trăsnet*; *vatră*

SPIRIDUŞ „Spiriduşii sunt, după credinţa poporului nostru, nişte drăcuşori mici, pe care îi au cu ele unele babe şi vrăjitoare, şi se servesc de ei la facerea vrăjilor. Cu spiriduşul se fac toate farmecele, se aduc călare ibovnicii la iubitele lor şi se tămăduiesc boalele. Mai demult, toate babele aveau pe spiriduşi; azi mai rar îi au“ (Ciauşanu, 227).
Duhuri ajutoare de tipul spiriduşilor-drăcuşori, adesea luând înfăţişarea unui pui de găină, sunt situate în totalitate în sfera maleficului prin origine (ei fiind obţinuţi în urma unor practici mai puţin ortodoxe, dintr-un ou clocit după o practică specifică), dar şi prin acţiune: neavând de lucru sau chiar din plăcere, produc necazuri posesorilor. Chiar atunci când, pentru aceştia, acţionează benefic, se realizează o pierdere – surplusul obţinut de proprietar prin aportul lor are la bază o lipsă apărută în altă parte (de la alţi gospodari ei fură **mana**, lapte, cereale, bani etc.). O trăsătură importantă a acestei categorii este că ei nu sunt legaţi de casă, ci de proprietar, neavând nici o tangenţă cu strămoşii, ei apărând cumva ca o alternativă a acestora ce nu presupune respectarea cultului familiei (chiar cea mai frecventă

modalitate de obţinere a lor este aceea de a vinde Necuratului un suflet – al posesorului sau al unui alt membru al familiei).
„Spiriduşul e un drăcuşor sau întruparea lui într-o vietate văzută sau nevăzută, care aduce toate noroacele de pe lume omului pe lângă care e aciuat. Drăcuşorul acesta e dat de diavol unui om care a făcut legământ cu Necuratul pentru o vreme anumită, în schimbul unei închinări sau dăruiri de sine după moarte. De obicei vrăjitorii şi mai ales babele vrăjitoare se servesc de aceşti spiriduşi la farmecele şi vrăjile lor“ (Olinescu, 420). Despre **căluşari** se credea de asemenea că ar poseda un astfel de spirit ajutător: „Vătaful se spunea că are *sperituş*, încât nu-l întrecea nimenea. Sperituşul e o putere diavolească, de care nu poate scăpa decât mergând cu spatele în pădure, sfredelind întors cu spatele un pom şi băgând sperituşul în sfredelitură, după care se bate un cep de lemn. Toate se fac cu mâinile la spate, fără să vadă ce face“ (Fochi, 39).
De cele mai multe ori, spiriduşul se obţine dintr-un ou. Se caută un ou părăsit de găină neagră, care se cloceşte de către om, ţinându-l la subsuoară de la 3 la 6 săptămâni, iar puiul ce iese e spiriduşul. El trebuie ţinut într-un vas de lut şi hrănit bine, cu miez de pâine şi nucă (sau omletă nesărată; Olinescu, 421).
La indienii athabascas (Canada), medicina este arta de a obţine un spirit protector sau un animal tămăduitor. De la vârsta de cinci ani, copilul este supus unei încercări de post oniric. Lăsat să flămânzească, el ajunge la o stare de inconştienţă halucinatorie. Cea dintâi imagine care se înfăţişează spiritului copilului adormit devine spiritul său protector, care nu-l va părăsi niciodată.
Magicianul ştie unde au spiritele sălaş, cunoaşte limba lor şi riturile prin care să le abordeze. Adesea se presupune că magicianul are un spirit ce trece drept mamă, tată sau vreun strămoş al său. În Ţara Galilor se crede că familiile care monopolizează artele înrudite cu magia descind din unirea unui bărbat cu o zână (Mauss-Hubert, 49). Românii spun că vrăjitoarele sunt „femei care ţin pe dracu în casă, închis într-o ulcică, îl hrănesc şi îl adapă noaptea“ (Fochi, 6). Vracii algonquini, cei irochezi sau cherokee – ai pieilor roşii în general – au un manitu-animal, cum spun triburile odjibway; tot aşa, în unele insule din Melanezia, magicienii au ca slujitori şerpi sau rechini. Ca regulă generală, în asemenea cazuri puterea magicianului ţine de raporturile sale cu animalele. De la animalul asociat îşi trage el puterea, şi acesta este cel care îi dezvăluie formulele şi riturile magice. (Mauss-Hubert, 47).

SPIRIDUŞII ROŞII⟶SÂNTOADERI

STAFIE „Stafia este duhul unui mort, care rămâne legat de locul unde şi-a sfârşit viaţa, ca un fel de păzitor sau ştimă a lui“ (Olinescu, 501).
În întreg arealul sud-est-european era răspândită credinţa în obligativitatea unei jertfe aduse în momentul ridicării unei construcţii (fie în clipa aşezării temeliei acesteia, fie mai târziu, în momentul intrării în locuinţă). În Grecia, există credinţa după care primul om care trece pe lângă o construcţie, după ce s-a pus piatra de temelie a acesteia, va muri în decursul acelui an (Tylor, 87). În alte mitologii, jertfa trebuia să fie consacrată, nefiind indiferent cine era sortit să dea viaţă construcţiei: „Se caută mai cu temei să se ia măsura unui om, al cărui nume este Oprea sau Stan, sau al femeilor Stanca, căci Oprea opreşte duhurile rele de a se apropia de casă, iar de frica lui Stan sau a Stancăi, stă duhul departe de casă“ (Olinescu, 502).
În această reprezentare a stafiei în calitate de suflet rătăcitor al oamenilor morţi de moarte violentă este de înţeles comportamentul agresiv al demonului, obligat să-şi curme viaţa şi să bântuie veşnic un spaţiu nedorit, străin: „Morţii de moarte năprasnică însă dau locului unde şi-au găsit moartea stafii rele. Ele sperie lumea care întârzie noaptea prin locurile acelea, unde s-a spânzurat sau s-a înecat vreun om sau unde a fost ucis vreun trecător“ (*idem*).
Există însă şi o altă latură a personajului – este vorba de înfăţişarea lui în calitate de duh protector al locuinţei respective, de strămoş care şi-a dat viaţa pentru perpetuarea neamului (credinţă conform căreia cel mai în vârstă membru al familiei trebuie să intre primul în casa nouă, pentru că acesta va muri cel dintâi, devenind spirit protector al casei): „Această stafie iese apoi în toată noaptea de cum înserează bine şi până cântă cucoşii de miezul nopţii şi umblă peste tot locul acelei zidiri; iar după cântatul cocoşilor se duce de se ascunde în locul unde-i măsura. Dacă zidirea este, bunăoară, o casă, *atunci la oamenii acelei case nu li se arată noaptea şi nici nu le face nimică*; iar de sunt străini, le iese înainte, dacă umblă prin preajma ei noaptea şi le face rău: îi trânteşte la pământ, îi ameţeşte sau îi face de rămân cu neputinţă şi pe unii chiar îi amuţeşte“ (Candrea, 1933-1934, 150-151; s.n., A.O.). Şi tot ca o ilustrare a ideii de mai sus apare clar exprimată ideea ofrandei aduse spiritelor tutelare ale strămoşilor ce pot fi îmbunaţi pentru a-şi duce mai departe rolul de protectori: „Uneori se întâmplă ca stafia să facă rău şi casnicilor ce locuiesc în zidirea aceea. Pentru a se feri de aceasta, i se pune totdeauna seara ceva de mâncare într-o parte oarecare a zidului: pâine şi sare, mămăligă etc.“ (*idem,* 151). Fiind un reprezentant al lumii morţilor, stafia poate anunţa, prin apariţiile ei nocturne, moartea unui membru al familiei lângă care s-a stabilit. (irlandezi: *banshee*; engl. *Barghest*, *barguest*; fr. *Ankou* etc.)
→ *duhuri ale casei*; *umbră*

STÂNGA/DREAPTA O **opoziţie** frecventă în realitatea mitică este stânga/dreapta, acestea fiind modalităţi de realizare a aceluiaşi spaţiu sacralizat. Stânga reprezintă tot ceea ce este anormal, nefiresc, un semn al **lumii celeilalte**.

În pregătirea mortului pentru Marea trecere se ţine seama de acest lucru. Obielele mortului nu se înfăşurau, la udmurţi, ca pentru viu, ci invers (Hristoliubova, 74). La popoarele slave de răsărit **duhurile pădurii** se caracterizează prin prezenţa aceluiaşi semn: îmbrăcămintea lor se încheie cu partea stângă a caftanului pusă peste cea dreaptă. Acelaşi lucru se face şi când cineva se rătăceşte în pădure, pe lângă schimbarea încălţămintei – stângul cu dreptul pentru a găsi calea cea bună. Tot o modalitate de protecţie este gestul de a scuipa de trei ori peste umărul stâng (Grozdova, 57).

Pentru a obţine un **spiriduş**, un personaj aducător de bogăţie, timp de nouă zile se ţine sub braţul stâng un ou (la români, ruşi, ucraineni, lituanieni etc.).

Eroii mitologici stângaci sunt persoane consacrate. În credinţele româneşti şi ale slavilor de sud se spune că Sf. Ilie are numai mâna şi piciorul stâng (Muşlea-Bârlea, 396; Ciauşanu, 71). Spiritele pot fi recunoscute prin aceeaşi predominanţă a părţii stângi: din hainele duhului apei apa picură doar din partea stângă (la polonezi, germani). La ruşi, duhul pădurii, pe lângă particularităţile vestimentare deja semnalate, are părul pieptănat spre stânga şi posedă doar urechea stângă (credinţe asemănătoare se întâlnesc şi la ucraineni). Când duhurile pădurii vin la foc să se încălzească şi cer de mâncare, pâinea trebuie să li se arunce cu mâna stângă. Şi moartea era marcată de prezenţa acestei opoziţii. La pomeni, sârbii distribuiau mâncarea de la dreapta la stânga. Când se apropiau de sicriu, veneau tot din partea stângă. Mortul era pus în sicriu din dreapta, iar crucea era purtată la cimitir pe umărul stâng (Tolstoi, 1987, 177). Mişcarea de la dreapta la stânga, la fel şi privirea care avea aceeaşi direcţie erau considerate sacralizate, simbolizând moartea. La sârbi, hora rituală efectua deplasarea spre stânga atunci când era consacrată morţilor (Tolstoi-2, 1994, 19).

Se credea că sufletele celor morţi, în drumul lor spre cealaltă lume, ajungeau la o răspântie: unde drumul din dreapta ducea în Câmpiile Elizee, cel din stânga ducea în Tartar (Ciauşanu, 366). Motivul alegerii drumului se întâlneşte şi în basme, în eposul eroic. Alegerea drumului din partea dreaptă presupune fericire, noroc, pe când drumul din stânga este legat de neşansă (Ivanov-Toporov, 1965, 92). Aceeaşi opţiune este propusă şi de credinţele sârbeşti (Tolstoi, 1987, 179). La întâlnirea cu un lup se indica abaterea călătorului spre dreapta, crezându-se că animalul va prefera partea stângă (Gura, 1988, 110). Românii spun că dracul îşi creează ajutoare aruncând apă peste umărul stâng (Brill, 1994, I, 28). Acelaşi personaj îi însemna la ochiul stâng cu unul dintre coarnele sale pe copiii ce-i erau încredinţaţi. Să

nu uităm, de asemenea, că la slujbele sabatice semnul crucii era făcut cu mâna stângă (Chevalier-Gheerbrant, I, 465). Ţiuitul urechii stângi era la multe popoare un semn rău, prevestitor al morţii sau al altor nenorociri, alături de zbaterea ochiului stâng etc. La sârbi se spunea, de asemenea, că persoana care va dormi pe partea stângă va avea vise care se vor înfăptui (Tolstoi, 1987, 177). Dar totodată se spunea că este bine să te culci pe partea stângă, „ca să ajungă diavolul dedesubt, iar îngerul de la dreapta să-l ocrotească toată noaptea". Se mai spunea, că „nu se cade să dormi cu faţa-n sus, nici pe stânga, că se suie diavolul pe tine şi simţeşti o greutate straşnică, aşa că măcar un deget nu poţi mişca şi numai doară de-ţi faci cruce cu limba-n gură, atunci te poţi trezi" (Gorovei, 1995, 216).

Predominanţa părţii stângi, căreia i se atribuie puteri deosebite, se observă în numeroase practici rituale. Pentru a scăpa de drac, românii spun că trebuie să te loveşti cu mâna stângă, pentru că „Necuratul se aciolează şi pe la oameni; el stă pe mâna şi pe piciorul stâng". Dar dacă dai în cineva cu mâna stângă, „de se întâmplă în aşa minută, îl omori" (Ciauşanu, 222).

Chiar după naştere copilul poate fi ferit de pericolul de a deveni stângaci dacă se respectă următoarele prescripţii: când mama alăptează pentru prima oară, ea nu trebuie să ţină copilul cu mâna stângă şi nici să-i dea să sugă de pe partea stângă, spun românii (Ţivian, 115). La francezi se fac stângaci acei copii care calcă pentru prima dată cu piciorul stâng (Ciauşanu, 364).

În India, în cursul deplasărilor rituale, întoarcerile de la stânga la dreapta erau considerate faste, pe când cele de la dreapta la stânga nefaste; acestea din urmă nu erau realizate decât la ceremoniile funebre (Chevalier-Gheerbrant, I, 466-467). La sârbi, la spălare, pentru început se ştergea mâna dreaptă, apoi cea stângă, mai întâi se îmbrăca mâneca dreaptă etc. (Tolstoi-Tolstaia, 1974, 44).

Când se performau descântece, ruşii rosteau cuvintele de trei ori, făcând un pas în urmă şi scuipând peste umărul stâng (Ivanov-Toporov, 1965, 94).

Practicile oraculare foloseau, de asemenea, aceste delimitări. La sârbi, pentru a se afla dacă un bolnav mai avea zile de trăit sau nu, se lua o bucăţică de pânză din hainele lui şi se arunca într-un vas cu apă, se amesteca de trei ori şi apoi se privea în ce direcţie se va îndrepta: dacă o lua la dreapta, era semn de vindecare, la stânga, de moarte (Tolstoi-2, 1994, 19). În sfârşit, în practicile întreprinse pentru aflarea ursitului, fetele, în ajunul Sf. Gheorghe, alegeau două tulpiniţe crescute din aceeaşi rădăcină. Dacă peste un an, tot de Sf. Gheorghe, tulpiniţa din partea dreaptă crescuse mai mult decât cealaltă, fata se va mărita (Tolstoi, 1987, 173). Şi în practicile apotropaice se apela la aceste semnificaţii. Sârbii spuneau că, atunci când focul nu vrea

să se aprindă sau când ţiuie lemnele, este semn că locuitorii acelei case au duşmani. În această situaţie trebuia să scuipi în partea stângă a focului, pentru a-l alunga pe diavol (Tolstoi, 1987, 178).
Protecţia împotriva supranaturalului se face prin anihilarea lui: francezii foloseau ca talisman laba stângă a unei pisici negre (Ciauşanu, 291). Tot la ei, mirii puneau sare în buzunarul stâng înainte de a pleca la biserică. La români, hoţii bagă iarba fierului în degetul mic de la mâna stângă (*idem*, 273; 309). Pentru a se apăra de duhul apei, ucrainenii tebuiau să-l lovească exclusiv cu mâna stângă (Sannikova, 1990, 319).
~ De multe ori opoziţia stânga/dreapta apărea în strânsă legătură cu cea feminin/masculin. În Sri Lanka, când avea loc tăierea magică a lămâilor, se evidenţiau partea dreaptă (cea bărbătească, cea considerată curată) şi cea stângă (feminină, necurată; Tokarev, 1991-1992, II, 44). Evreii credeau că primul om, Adam, era bărbat în partea dreaptă şi femeie în partea stângă, drept pentru care mai târziu Dumnezeu l-a spintecat în două jumătăţi (Eliade-2, 1992, 386). La români, această credinţă s-a păstrat într-o formă asemănătoare: „Femeia e creată din bărbat, şi anume: coasta ei dreaptă e coastă stângă de bărbat, coastă stângă a lui; coasta stângă a femeii e de drac. De aceea nici nu-i lua din mâna stângă, nici nu-i sta pe partea stângă, că te ispiteşte şi te pierzi cu firea“ (Gorovei, 1995, 85). În diverse ritualuri apare clară această combinare a celor două semnificaţii. La ruşi, în ceremoniile de nuntă, jumătatea dreaptă a părului miresei era împletită de mire, cea stângă, de naşă (Ivanov-Toporov, 1965, 94). De asemenea, când se performa un descântec, dacă acei cărbuni folosiţi în ritual pluteau spre dreapta, însemna că boala fusese provocată de un bărbat. În cazul în care cărbunii se învârteau pe loc, era semn că bolnavul se îmbolnăvise călcând într-un loc necurat (Tolstoi, 1987, 172). Sârbii dau numeroase interpretări acestor semne: dacă se mişca fătul în pântecele mamei mai mult spre partea dreaptă, era semn că se va naşte o fetiţă. De asemenea, dacă femeia însărcinată se întorcea spre dreapta, imediat ce a simţit că este însărcinată, se credea că va naşte un băiat. La înmormântare, dacă ochiul drept al mortului nu se închidea era semn că în acea casă va muri un bărbat. Aceeaşi interpretare se dădea şi constatării existenţei unei diferenţe între picioarele defunctului: dacă dreptul era mai scurt decât stângul, în curând va muri un bărbat (*idem*, 171). Dar aceste consideraţii sunt valabile doar pentru anumite areale ale spiritualităţii umane. În Extremul Orient, partea stângă este cea considerată favorabilă. La chinezi dreapta este *yin*, deci feminin, iar stânga masculin, *yang*. În Yunnan, de exemplu, Dto Mba Shi Lo, fondatorul şamanismului la populaţia mo-so, se naşte din partea stângă a mamei sale, ca toţi eroii şi sfinţii.

Tot ce ţine de partea stângă va fi, prin urmare, nobil. De aceea, atunci când salută, bărbaţii îşi ascund mâna dreaptă sub stânga, iar femeile procedează invers. Totuşi, în perioada de doliu, aceasta aflându-se sub semnul yin, bărbaţii îşi ascund mâna stângă sub dreapta (Chevalier-Gheerbrant, I, 466). În tradiţiile japoneze, stânga este, de asemenea, partea înţelepciunii, a credinţei, a instinctului. Zeiţa soarelui, Amaterasu, s-a născut din ochiul stâng al lui Izanagi, luna s-a născut din ochiul lui drept (*idem*).

STEA În strânsă legătură cu existenţa unui destin propriu fiecărei persoane este şi credinţa referitoare la soarta-stea. În unele părţi din Bretania Superioară, când se naşte un copil noaptea, tatăl iese afară şi se uită să vadă cum arată steaua care este situată chiar deasupra hornului. Dacă ea este strălucitoare, nou-născutul va fi fericit, norocos, iar dacă steaua este palidă, este semn de nenoroc (Sébillot, I, 63). Ucrainenii cred că **vrăjitoare** va deveni fata care se naşte sub o stea nenorocoasă (Slaşciov, 79). Altfel spus, „stelele nu sunt altceva decât candelele ce se aprind la naşterea fiecărui copil şi reprezintă durata vieţii lui. Fiecare om îşi are steaua lui, care stă acolo sus pe cer, atâta timp cât el trăieşte. Când moare omul, atunci i se stinge şi steaua sau se desprinde de pe cer şi cade, ca o scânteie trăgând un fir luminos de-a lungul cerului. Încotro cade steaua, într-acolo stă cel care a murit“ (Olinescu, 72). În gândirea rabinilor franco-germani din evul mediu fiecare om îşi are steaua lui în cer. Pentru că, se spune, dacă vei desena pe un perete o figură închipuindu-l pe hoţ, apoi vei lovi ochiul figurii, hoţul va simţi durere în acea parte a corpului său. Căci treburile omului sunt în mâinile îngerului stelei sale. Câtă vreme îngerul îi va sta alături, omul nu va avea a se teme de nici o putere malefică. Dar când steaua celui care loveşte figura îi spune ce şi cum stelei hoţului, aceasta îl părăseşte pe cel pe care-l apără, iar forţa malefică poate lucra în voie, căci porunca sileşte steaua păzitoare, aşa încât imaginii lovite i se trimite un înger; acesta se retrage de îndată, iar forţa malefică lucrează.
De asemenea, la fel ca la romani, ca la români etc. şi ruşii credeau în existenţa unei stele pentru fiecare om, apărută la naşterea lui şi care cădea de pe cer când acesta murea. Se mai credea că steaua era deosebit de vulnerabilă, încât, dacă era arătată cu degetul, ar putea dăuna persoanei căreia îi aparţinea steaua „agresată“ (Afanasiev, 1982, 355). O credinţă asemănătoare era întâlnită la români, contaminată cu motivul „căderea diavolilor“: „Unii au rămas în cer, de atunci spânzură cu capul în jos şi cu picioarele în sus; de aceea zice că nu e bine să te uiţi când cade vro stea din cer, căci stelele acele sunt diavolii cei spânzuraţi, ce cad pe pământ“ (Brill, 1994, I, 30).

Medicina populară cunoaşte însă cazuri în care tratamentul unei afecţiuni se realizează tocmai prin cointeresarea stelei pacientului, singura în măsură să acţioneze în plan celest pentru a-l ajuta pe suferind să depăşească starea de criză. În cazul deochiului, de exemplu, un amestec ritual (un ou proaspăt spart într-un vas cu apă, sulfat de fier etc.) era expus noaptea pe streaşina casei, la lumina stelelor. Invocaţia adresată stelei-ursite este extrem de explicită: „Toate stelele să stea/ Numai steaua lui (cutare)/ Să nu stea,/ Să umble/ Cruciş/ Şi de-a curmeziş/ Să-i aducă leacul lui (cutare)/ Şi-n ou să i-l puie“(Butură, 1992, 66).
→ *diavol*

STRĂIN „Veneticu-i venetic şi nu-i bine văzut, că nu de bun a plecat. De ce o venit? La el în sat n-o putut sta? Dacă şi-a părăsit satu nu-i om de ispravă; da şi de e, tot nu să uită lumea bucuros la el, că vezi, nu-l ştie nime, nici neam, nici loc, nu-l ştie nime. Şi vezi, omu să teme!“; „Veneticu-i rău văzut, că nu ştie nime ce-i în el, ce sămânţă are. Omu strein tot strein rămâne, orice-ar face. Şi de se întâmplă ceva rău, oamenii cată tot la el: o molimă, o secetă sau nu ştiu ce“ (Bernea, 40).
Străinii, ca grup, sunt *ipso facto* vrăjitori. În gândirea magică nu puţine sunt practicile care se bazează tocmai pe această apartenenţă la sacru a necunoscutului, a consacratului (pornind tot de la ambivalenţă ca principiu ordonator esenţial). Astfel, în Rusia, pe timp de secetă, se întreprindeau varii practici de influenţare a ploii, printre care şi aceea de a arunca în râu sau de a-l uda pe un trecător străin, privit de comunitatea respectivă ca mesager al divinităţii sau chiar întruchipare a ei. Una dintre denumirile vrăjitorului în India vedică este sinonimă cu aceea de străin. Străinul reprezintă un individ ce locuieşte un alt teritoriu, un vecin vrăjmaş. Pentru unele triburi australiene, orice moarte nenaturală produsă în cadrul tribului este opera incantaţiilor făcute de un trib vecin. De obicei, când două civilizaţii vin în contact, magia este atribuită celei mai mici. Toate triburile din pădurile tropicale din Melanezia şi Africa sunt privite ca adepte ale vrăjitoriei de către triburile mai civilizate, care trăiesc la câmpie sau pe ţărmurile mării (Mauss-Hubert, 40-41).

STRĂMOŞ; PATRON Caracteristică pentru orientarea puternic agrară din comuna primitivă era aşa-numita **mitologie inferioară**, care explica natura înconjurătoare după chipul şi asemănarea „marii familii“. Stăpân peste câmpii, păduri, ape, locuinţe era un patron, asemenea strămoşilor, întemeietorilor neamului, care supraveghea un nivel al realităţii, ca un adevărat cap de familie.

Teoria manismului (avansată de H. Spencer) punea în legătură însăşi noţiunea de zeu cu reprezentările despre cultul strămoşilor, zeul fiind înţeles ca un strămoş generalizat, abstractizat. *Tritopatorii*, cei la care se rugau tinerii căsătoriţi pentru a avea copii, erau sufletele strămoşilor (stră-străbunici). Uneori erau numiţi spirite ale vântului, tocmai datorită credinţelor conform cărora sufletele celor morţi devin spirite ale aerului, iar spiritele care plutesc în vânt sunt suflete care au devenit libere (Rohde, 174). În legătură cu această reprezentare amintim şi credinţa, larg răspândită, conform căreia, când cineva îşi lua viaţa (sau era ucis, când murea un vrăjitor etc.), momentul de trecere era fără excepţie însoţit de vânturi puternice, de furtuni, care cu greu puteau fi domolite.

Moartea nenaturală, înainte de termen, ca urmare a unui omor sau a unei sinucideri, atrăgea după sine credinţe particulare în legătură cu sufletul celui decedat. Pentru cel care a murit în condiţii nefireşti, sufletul era obligat să hoinărească veşnic, până la epuizarea sorocului, sau până la atingerea vârstei la care, în mod normal, persoana ar fi murit. Se spunea că aceşti morţi necuraţi bântuiau prin mlaştini, păduri, de cele mai multe ori aflându-se în strânsă legătură cu locul morţii. De regulă aceştia erau îngropaţi în afara cimitirelor, la hotare, la răscruci, în râpe, în mlaştini sau pur şi simplu aruncaţi în apă.

Toate aceste credinţe referitoare la existenţa sufletului, rătăcitor sau nu, au dus la generarea noţiunii de spirit, suflet care popula, stăpânea un anumit spaţiu (Tylor). H. Usener, în lucrarea sa *Gotternamen* (1896) evidenţia credinţa primitivului într-o infinitate de zeităţi, spirite, fiecare patronând o anumită activitate, un anumit moment din viaţa omului, abia mai târziu, prin abstractizări succesive, trecându-se de la senzaţii la reprezentări. În mod asemănător, la W. Mannhardt – *Wald-und Feldkulte* (Berlin, 1875-1877) – duhul arborelui a dat naştere unui duh al pădurii (pornindu-se de la un arbore concret la ideea de arbore în general), care, la rândul său, ar fi fuzionat cu duhul vântului şi ar fi produs un duh general al vegetaţiei, nu de puţine ori fiind însăşi personificarea primăverii, a verii.

STRĂNUT Strănutul, alături de ţiuitul urechilor, de sughiţ era considerat un semn imbatabil al consacrării temporale. Romanii credeau că zeul Amor strănuta de fiecare dată când urma să se nască o fată frumoasă (aici strănutul având o valoare instituţională) sau că, pur şi simplu, prin intermediul lui îşi transmitea mesajele.

Când strănuta cineva, comportamentul ritual impunea rostirea urării cu valoare apotropaică, „Să trăieşti!“, deoarece se credea că, în caz contrar,s

acea persoană va muri în curând. Strănutul putea avea şi funcţie augurală. Astfel, dacă strănuţi când povesteşte cineva, se crede că acea povestire este adevărată. Dacă o persoană ce se află în casa mortului strănută, „să-şi rupă puţin din cămaşă sau haină, ca să nu i se întâmple acelaşi lucru“ (Ciauşanu, 123). Când strănută un bolnav e semn că se va face bine. În acest sens, la români se acorda o mare importanţă strănutului mai ales în zilele de Anul Nou sau de Bobotează, când stăpânul casei trebuia să facă un cadou substanţial celui care strănuta (Evseev-1, 1994, 176-177). Să nu uităm şi condiţionarea negativă: „Vinerea, zi nefastă, cine strănută dimineaţa va avea mare supărare peste zi“ (Candrea, 1944, 48).
Marcarea semiotică a strănutului este un element obişnuit pentru gândirea magică; se spune astfel: „Cine strănută de două ori e bine; cine strănută de trei ori e semn rău“ (*idem*, 49). Să nu uităm şi o altă interpretare, ce se încadrează, de asemenea, acestui tip de logică: „Când strănuţi de trei ori în şir şi vârtos e semn că vei face mare chef“ (*idem*).

STRIGOI Credinţele în strigoi sunt fireşti în mitologiile constituite pe baza principiului vieţuirii după moarte a sufletului. Fie că este vorba de **duhuri ale aerului ale apei**, **ale pădurii**, **ale casei** etc., morţii se transformau automat în spirite atotputernice, care, în funcţie de natura morţii şi de apropierea faţă de membrii familiei din care proveneau, putea avea un comportament fast (cea mai mare parte a duhurilor casei) sau nefast. Chiar dacă se considera că sufletul va avea parte de o existenţă după moarte, aceasta trebuia să se desfăşoare în lumea cealaltă, şi nu în lumea oamenilor. Pentru aceasta, se încerca prin toate mijloacele ca sufletul mortului să nu rămână în această lume, să nu fie cu nimic „legat“ de coodonatele acesteia. Tocmai în acest sens sunt explicate practicile magice şi tabuurile privitoare la trupul mortului: „Nu se lasă în odaie (în care se află mortul) nici câini, nici pisici, ba chiar şi şoarecii sunt prinşi, pentru că dacă ar trece vreun animal pe sub patul mortului, el s-ar preface în strigoi şi pentru că sufletul în zbaterea lui imediat după moarte să nu intre în unul dintre aceste animale necurate“ (Olinescu, 316). În China, la funeralii, când se aşază capacul pe sicriu, toţi participanţii se dau înapoi cu câţiva paşi sau chiar se duc în altă cameră, deoarece se crede că omul care îngăduia ca umbra să-i fie închisă în coşciug îşi primejduieşte sănătatea (Frazer, 1984, II, 119).
Pentru ca mortul să nu se întoarcă singur, din prea multă dragoste pentru cei rămaşi în viaţă, era nevoie să se apeleze la tot felul de practici menite să-i oculteze posibilităţile de revenire, prin nerecunoaşterea drumului. De aceea, uneori era scos pe fereastră sau pe o uşă specială, spartă în zid cu

prilejul înmormântării (care era mai apoi acoperită), sau, mai mult, „e bine chiar ca la întoarcere oamenii să vie (de la cimitir) pe altă cale, ca să rupă firul morţii şi să nu întoarcă mortul ca strigoi“ (Olinescu, 323).
În mod sigur, conform credinţelor populare, deveneau strigoi după moarte **vrăjitorii**, vârcolacii, **solomonarii**, cei născuţi cu **căiţă** etc., adică toţi cei care încă din timpul vieţii fuseseră cumva în contact cu **lumea cealaltă**, cu reprezentanţii ei, şi acum erau fie pedepsiţi să zăbovească în acest univers, fie ei înşişi doreau să rămână aici în continuare, pentru a-şi pune în practică maleficiile. De aceea, în cazul morţii vrăjitorilor, se realizau practici speciale de destrigoire, de anulare a ascendentului demonic sau, cel mai adesea, de anihilare a puterii nefaste a duhului, care primea sarcini imposibil de rezolvat în logica lucrurilor: „Când merg cu el la groapă, un om ia mei să-l presare pe drum zicând: «Strigoiul să mănânce pe an câte un bob de mei şi să nu mănânce inimile neamurilor lui!»“ (Pamfile-1, 1916, 139). În alte cazuri, ritualul era şi mai precis: „Când moare strigoiul, este dres în modul următor: i se vâră pietricele în ochi, în urechi, în nas, în gură, sub unghii ca să aibă ce roade şi i se pune mei în poală ca să zăbovească multe zile până să-l mănânce, şi în sicriu e înconjurat cu un rug de jur împrejur“ (*idem*, 140). Dacă oamenii nu au ştiut de valenţele demonice ale celui mort sau dacă puterea lor era mult prea slabă în comparaţie cu cea a spiritului, acesta putea să-şi facă de cap, sugând sângele celor apropiaţi: „Mai e credinţa că strigoiul mort ca să poată să vie pe pământ şi să-şi facă treburile ordonate de Necurat are nevoie să se întărească, adică să mai prindă puteri. Şi nu se poate întări decât sugând sânge de la om viu, de cele mai multe ori de la rudele apropiate“ (Olinescu, 498). În acest caz, victima putea fi tratată, conform tradiţiei, prin descântare. Descântecul de strigoi se performa cu trei fire de **busuioc** şi un ou ouat de la o găină neagră într-o sâmbătă, pe la asfinţitul soarelui, şi se descântă la capul bolnavului de trei ori în trei zile consecutiv:„Un om mare, roşu,/ Luă secure mare roşie/ Înjugă doi boi mari roşii,/ La carul mare roşu,/Jugul roşu,/ Proţapul roşu,/ Roatele roşii/ Inima roşie,/ Roatele roşii,/ Lisitele roşii,/ Osiile roşii,/ Toate roşii./ Şi plecară în pădurea cea mare, roşie,/ Să taie un copac mare roşu./ Şi sparse copacul mare roşu,/ Şi făcu stobori mari roşii./ Şi îl puse în carul mare roşu/ Şi înjugă boii mari roşii,/ La carul mare roşu/ Şi se făcu un obor mare roşu/ Şi plecă la casa mare roşie/ Şi închise viţeii mari roşii/ Şi mulse vacile mari roşii/ În găleata mare roşie/ Şi plecă la târgul mare roşu/ Cu lapte roşu/ Şi strigă în târgul roşu:/ Lapte roşu!/ Moroii,/ Strigoii,/ Deochetorii,/ Râmnitorile,/Moroaicele,/ Strigoaicele,/ Deochetoarele,/ Râmnitoarele / Năvăliră,/ Care cum lapte din târg luară/ Inima,/ Ficaţii/ Le plesniră/ Nu

rămase/ Curat,/ Luminat,/ Ca steaua-n cer/ Ca roua-n câmp/ Ca maică-sa ce l-o făcut“(Olinescu, 498-499).
Pe lângă suptul sângelui şi agresarea sexuală a rudelor apropiate, strigoii sunt reprezentaţi şi asemenea unor duhuri mai puţin diferenţiate, întrupări ale forţelor nefaste ale aerului şi nopţii, ale căror manifestări concrete sunt **sabaturile**: „Strigoii care ies din morminte au şi ei adunarea lor în noaptea de Sf. Andrei. Atunci se adună în locuri anumite, mai ales prin cimitire sau biserici ruinate, unde se întâlnesc şi cu cei vii şi-ntind o horă mare în văzduh“ (*idem*, 500).
În sprijinul credinţei că strigoii sunt **duhuri ale morţilor** (asemenea duhurilor casei, ielelor etc.), aducem drept exemplu concludent descrierea de mai jos, care cuprinde un număr mare de elemente din universul domestic, puse adesea în legătură cu spiritele patronale ale morţilor: „Aceste duhuri de strigoi se văd jucând noaptea pe haturi ca nişte făcliuţe mici sau având fiecare în mână câte două lumânări. Târziu, se strâng la căpetenia lor, unde mătură vatra, o ară şi o seamănă cu mălai mărunt. După ce acesta creşte şi se coace, este strâns, pisat şi făcut cu lapte (din nou semnalăm preferinţa pentru lapte manifestată de sufletele morţilor – a se vedea vechile libaţii antice), cu care se ospătează strigele şi strigoii. După aceasta ies pe hornuri, se-nvolburează prin văzduh şi pe sub streşini şi apoi pleacă de-şi însufleţesc trupurile“ (Pamfile-1, 1916, 145).
→ *boroană*; *cânepă*; *moroi*; *roşu*; *sabat*; *şarpele casei*; *traversare*; *umbră*; *vampir*; *zbor*; *zburător*

SUFLET Omul are deseori, prin naştere, câteva suflete (două, trei, cinci sau mai multe), ale căror funcţii sunt diferite. În general, doar unul dintre acestea ajunge în cer după moarte, celelalte rămânând împreună cu cadavrul sau, fiind de origine animală se reîncarnează. La indienii din America se spune că somnul, ca şi catalepsia sau transa, provin dintr-o pierdere temporară a sufletului (Chevalier-Gheerbrant, III, 276).
Într-o serie de credinţe, **pricoliciul** este o fiinţă malefică, ce „locuieşte în sufletul unui om“ (Muşlea-Bârlea, 237). Sufletul magicianului este mobil şi detaşabil de corp. Există chiar un semn după care el poate fi recunoscut – dacă, de pildă, în timp ce doarme, o muscă îi zboară în jurul buzelor –. În general, sufletul persoanelor sacralizate este înzestrat cu această mobilitate neobişnuită. Românii spun despre **vârcolaci** că sunt oameni adormiţi sau căzuţi în letargie („în vânturi“ – expresie ce sugerează şi ideea implicită de zbor), al căror suflet se urcă la soare sau la lună, apoi se întoarce în corp (Muşlea-Bârlea, 228). „Când sufletului de vârcolac îi vine chef să mănânce

puţin din lună, omului care are un astfel de suflet îi vine întâi o «picoteală», apoi o nesăbuită poftă de somn, de parcă n-ar fi dormit o săptămână de-a rândul. Sufletul îi zboară atunci la lună şi el rămâne ca mort. Dacă scoli sau mişti vârcolacul adormit, el rămâne adormit pe veci, căci sufletul revenind din lungul său drum nu mai găseşte în acelaşi loc gura prin care a ieşit, ca să poată reintra“ (Ciauşanu, 101-102).
→ *umbră*

Ş

ŞARPE; ŞARPELE CASEI; DRAGON, Cele mai multe popoare venerează şarpele,d i v i n i t a t e h t o n i a n ă, în calitate de geniu al casei, *genius loci*. El a fost considerat nemuritor pentru că îşi schimba pielea şi, de aceea, asimilat unei zeităţi legate de *renovatio* (mai ales că se mai spunea că hibernează, apărând din nou o dată cu venirea primăverii). Acest cult al şarpelui a fost atestat şi arheologic: „Între 6500 şi 3500 î.H. în sud-estul Europei, precum şi în Creta minoică, figurinele ori zeiţele-şarpele au fost descoperite în sanctuare domestice, ceea ce atestă venerarea lor constantă şi importanţa pentru bunăstarea clanului şi a familiei (…) şi se poate presupune că, în preistorie, în case ori la temelia lor erau ţinuţi şerpi vii ca simboluri ale perpetuării vieţii, tot aşa cum mai erau încă ţinuţi şi la începutul acestui secol în Lituania“ (Gimbutas, 102-103).
În multe credinţe se specifică faptul că sub **prag** se află şarpele casei, ipostaziere a **duhului** protector **al casei**. La români, şarpele casei este frecvent sculptat pe stâlpii porţilor, pictat pe fundul blidelor din lut smălţuit sau modelat în tencuiala pereţilor casei. În Oltenia şi în unele zone din Transilvania, şerpi de argilă smălţuită sunt aşezaţi pe pragul sau pe podeaua caselor (Antonescu, 90). Zeiţa-şarpe era un alt aspect al soartei dătătoare de viaţă, dar şi aducătoare de moarte. În mitologia letonă, în cântecele atestate în secolul al XIX-lea, apare zeiţa *Marša* sau *Mara*, înfăţişată ca un şarpe negru, culoarea neagră fiind culoarea fertilităţii. Prezenţa sa aduce fertilitate vacilor. Ea mai este numită Soarta vacilor sau Mama laptelui (cf. şi slav. *mara, mora* „epidemie, molimă, duh cu acţiune malignă“). În ipostaza morţii, zeiţa-şarpe apare ca un şarpe veninos. ~ Ca un corolar al zeităţii supreme se conturează şi funcţia meteorologică a şarpelui: şarpele/balaurul/dragonul este păzitorul izvoarelor şi al râurilor (cf. luptele mitice în basme. Să nu uităm: „Şerpii care îi întâlneşti în câmp trebuie omorâţi; cine nu-i omoară face păcat, deoarece un şarpe care trece de doi ani şi nu-l vede nimeni se face balaur“). La populaţia yoruba şarpele este **curcubeul**, cel care uneşte lumea de sus cu cea de jos şi nu se arată decât după ploaie. O serie de popoare africane invocă şarpele în perioadele de secetă sau de ploi prea mari (Chevalier-Gheerbrant, III, 302). În regiunea europeană, şarpele, ca şi broasca, sunt agenţi ai ploii: dacă este omorât un şarpe şi pielea i se agaţă într-un copac, în curând va începe să plouă (la ruşi - Gruşko-Medvedev, 174)

Şarpele, ca *agathodaimon,* a fost venerat şi la fenicieni şi egipteni sub această formă sau sub cea a dragonilor. Aceste popoare spuneau că soiul şerpilor este, dintre toate vieţuitoarele târâtoare, cel cu cea mai puternică răsuflare. Se credea că această specie aparţine materiei de foc, întrucât are în ea putinţa unei iuţeli pe care, din pricina suflului, nimic n-o poate depăşi. Agathodaimon, „demonul bun", ca zeu protector în mitologia greacă, provenea, probabil, din principiul egiptean *shai* (fie durata vieţii sortită la naştere, fie, în general, destinul, dar devenind geniu ocrotitor al lanurilor de grâu şi al viilor (cf. lat. *Bonus Eventus*; Kernbach, 1989, 72). O ipostază asemănătoare o au *maahiset* la finlandezi – spirite ale pământului, înfăţişare de şerpi (Gorovei, 1942, 5). Letonul *zemnieks* este un duh al casei, al gospodăriei, căruia i se aduceau ca jertfe vite, mai ales toamna. Se poate presupune că acesta este o divinitate htoniană, fapt probat şi de etimologia cuvântului (leton. *zeme* „pământ"; Tokarev, 1991-1992, I, 467). La bulgari, *meïnik, stopan, saibija* este protectorul serpentiform al unei case, al unei vii, al câmpului, al izvorului (Stoinev, 49). În sprijinul acestei determinări vin şi credinţele privitoare la cunoştinţele botanice deosebite pe care le are şarpele: în credinţele aromânilor se spune că există o plantă împotriva muşcăturilor de şarpe. „Dacă doi şerpi se încaieră şi se întâmplă ca unul să moară, celuilalt i se face milă şi imediat aleargă după o iarbă pe care numai şerpii o cunosc. În momentul acela să fie un om acolo şi să urmărească unde se duce şarpele cel viu, după moartea celuilalt, el va putea găsi locul unde creşte iarba aceea, felul ei, şi va putea şi dânsul culege dintr-însa, ca să învieze cu ajutorul ei pe cei morţi" (Candrea, 1944, 280). Se mai spune de asemenea, mai rar, e adevărat, că cel ce l-ar putea înghiţi viu ar avea noroc tot restul vieţii, puterea benefică a şarpelui trecând astfel asupra lui (Muşlea-Bârlea, 300). Un alt amănunt care confirmă această calitate a şarpelui de ascendent la un univers înzestrat cu însuşiri supraumane: se spune că dacă cineva ţine în gură carne de şarpe poate înţelege graiul animalelor (Ceaikanoviç, 4). Ruşii spun că există un şarpe deosebit, cu coroană pe cap (un fel de coarne). Dacă este prins şi preparat într-un anume fel, cel care îl mănâncă poate dobândi cunoştinţe deosebite: va recunoaşte plantele de leac, va înţelege graiul animalelor şi al păsărilor (Gruşko-Medvedev, 174). Dar nu e tot: cel mai bătrân dintre toţi şerpii este şarpele alb; o credinţă rusească spune că dacă prinzi şi omori un astfel de şarpe, şi dacă din el se va face un fel de grăsime, trebuie să-ţi ungi cu ea ochii şi vei vedea toate comorile ascunse sub pământ, vei deveni invizibil ş.a.m.d. (Afanasiev, 1868, 550).

Şi alte popoare cunosc astfel de şerpi protectori. Armenii văd în ei stăpânii câmpurilor, *genii loci*, care pot popula câmpii, păduri, munţi, case, cimitire.

Poate fi şi antropomorf. În general blând, când este înfuriat poate deveni foarte periculos. În folclorul armean se face distincţie între *shvaz* – şarpele care protejează produsele şi muncile agricole, pe care oamenii îl pot vedea o singură dată –, şi *shvod* – şarpele păzitor al casei. Poate face rău (de regulă copiii neascultători sunt ameninţaţi cu acesta). Dar nici el nu este foarte diferit de predecesorul său. Armenii nu îi aduc prea multe ofrande. În ultima zi a lui februarie ei îl izgonesc din casă, pentru ca şi el să ia parte la muncile agricole, alături de shvaz. Şarpele casei, shvod, aduce nu numai noroc locuinţei, ci chiar şi diverse bunuri (uneori aur), drept pentru care el trebuie tratat cu respect, cu blândeţe, pentru a nu pleca supărat (atunci când este izgonit aduce numai necazuri gospodăriei). Antropomorf, el apare la miezul nopţii sub înfăţişarea unor străini care cer găzduire. Dacă locatarii casei nu se poartă frumos cu aceştia, este posibil ca ei să plece înfuriaţi, aducând necazuri şi sărăcie în casă. Astfel de şerpi pot fi şi protectori ai localităţilor, ai unor unităţi administrative mai mari (Mac Culoch, 7). Popoarele siberiene cunosc şi ele astfel de protectori: *kaï* este un demon benefic, apărător al vetrei, al bunăstării familiale. Apare sub forma unui şarpe alb. Uneori este văzut încolăcindu-se pe un vas (ulcior) cu capul spre gura vasului – semn ce vesteşte sporirea conţinutului acestuia. Prezenţa lui neutralizează şi vrăjile care au ca scop deochiul. De asemenea, plantele pe care le atinge se dezvoltă într-un ritm deosebit (Tokarev, 1991-1992, I, 607). *Kini* (la darghinţi lakţi, etc.) este un duh protector al neamului, al vetrei, care aduce prosperitate în casă. Zoomorf, el se întâlneşte sub formă de şarpe cu picioare şi coarne de aur. Îşi face simţită prezenţa lăsând urme în făina pe care stăpânul casei o pune special pentru el într-o farfurie. Dacă este văzut, e semn de mare noroc pentru persoana respectivă. Zgomotul produs de carii este atribuit lui; de asemenea, este semn al prezenţei sale protectoare în casă (v. şi la români). Alteori, reprezentat semi antropomorf (având cap de om), şarpele este protectorul recoltelor, prezenţa lui fiind semnalată pe câmp (*Mifologiceskij slovar'*, 285). În sfârşit, la coreeni îl întâlnim din nou, ca un şarpe (dragon, balaur), a cărui prezenţă în casă este considerată a fi un semn bun, aducător de bogăţie şi de viaţă lungă locuinţei şi locuitorilor, pentru că există credinţa că în capul lui ia naştere o piatră nestemată strălucitoare, datorită căreia el trăieşte peste o mie de ani. Iniţial un astfel de şarpe (*op*) era un duh protector al hambarului, cel care hrăneşte întraga familie (*idem*, 409). Tradiţiile greco-latine pomenesc în mod constant de reîncarnarea sub formă de şarpe. Aceasta era credinţa ateniană referitoare la şarpele de pe Acropole, despre care se spunea că ocroteşte cetatea. El ar fi reprezentat sufletul lui Erechteus, omul-şarpe, un vechi rege al Atenei. De asemenea, la Teba se credea că, după moarte, regii şi

reginele cetăţii se prefac în şerpi (Chevalier-Gheerbrant, III, 307). În Grecia antică şi modernă şarpele era privit ca un geniu (*daimon*) al casei. Dacă era bine îngrijit, el aducea noroc; ofensat, norocul se depărta o dată cu el. Din informaţii oferite de Plinius (*apud* Şăineanu, 635), la Roma un cap de şarpe ţinut sub prag aducea noroc. Şi în superstiţiile româneşti apare frecvent credinţa în această divinitate htoniană, protectoare a locuinţei şi a familiei: „Şarpe e la toată casa: unde e şarpe, e noroc la casă, merge bine şi nici un rău, nici un farmec nu se apropie (…). S-au văzut astfel de şerpi bând lapte din strachină, de-a valma cu copiii. Copiii îi dădeau cu lingura peste cap, plângând că le mănâncă laptele, dar şarpele mânca-nainte, nu se supăra“ (Niculiţă-Voronca, 838). Fiecare casă are un şarpe protector, care trăieşte într-un ascunziş de temelie; se spune că el urmează îndeaproape respectiva familie, când aceasta părăseşte casa. Uciderea lui este considerată o nelegiuire, cu atât mai mult cu cât el era blând şi nu muşca. Dacă era omorât sau fugea de la casa cuiva, era semn că acea casă va rămâne pustie, că locatarii ei vor muri, chiar şi vitele din gospodărie având de suferit. Ucigaşul va fi, la rându-i, aspru pedepsit: va înnebuni, va paraliza sau chiar va muri. Conform acestor credinţe, şarpele casei locuieşte sub prag, sub **vatră** (locuri sacre), în peretele casei, în grindă (mai ales sub streaşină), prezenţa lui fiind semnalată de un ticăit ca de ceasornic (în unele zone ale ţării persistă credinţa în existenţa ceasului casei). De regulă, ticăitul prevesteşte moartea sau altă nenorocire; totuşi, când bate regulat, se crede că e un semn bun; aceeaşi credinţă este întâlnită şi la cehi (Potebnea, 489). Frecvent se spune că însăşi prezenţa şarpelui în casă este aducătoare de noroc. Se arată în principal copiilor, deşi este văzut destul de rar. Conform altor menţiuni, el nu este văzut decât în cazuri grave, şi atunci apariţia lui este un semn de luat în seamă de familie. Apare fără veste, la pragul uşii, în pat sau pe vatra focului. Spre deosebire de alţi şerpi, acesta este alb sau alb-gălbui. Se mai crede că fiecare membru al familiei are un astfel de şarpe păzitor, care moare o dată cu cel de care a avut grijă. Şarpele casei, cel ce protejează locuinţa, dispare atunci când aceasta se năruie (Pamfile-1, 1916, 76-77). Credinţa în duhul casei – *pater familias, Zeus Ktsios* – înfăţişat sub formă de şarpe trebuie să fie pusă în legătură cu reprezentările animiste ale gândirii primitive, conform cărora după moarte umbra omului (sufletul) părăseşte corpul, devenind un duh, un duh al casei, care protejează locuinţa şi pe membrii ei. Mai mult: o serie de populaţii africane (zulu, marawi etc.) cred că doar sufletele strămoşilor buni se transformă în şerpi – urmare a convingerii lor în legătură cu însuşirea acestor reptile de a-şi schimba pielea, adică un semn legat de însuşirea lor de a reveni la viaţă, de a fi nemuritoare. În această formă, ei sunt veneraţi în locuinţele urmaşilor lor (Tylor, 257, 381).

O funcţie strâns legată de natura lor de **strămoşi** protectori este funcţia oraculară, care denotă o mai largă apartenenţă la domeniul fertilităţii. În Africa se spune că dacă un şarpe urcă în patul unei femei, nu trebuie ucis, deoarece este reîncarnarea unui strămoş care-i dă astfel de veste femeii că viitorul ei copil se va naşte cu bine (Chevalier-Gheerbrant, III, 308; aici ar putea fi vorba de o aluzie la natura erotică a şarpelui, ipostaziat în *incubus*; destul de des întâlnim mărturii referitoare la legături sexuale dintre un strămoş de marcă al neamului, aici cu înfăţişare ofidiană, şi o reprezentantă mai tânără a lui). În India se spune că şerpii păzesc spiritele copiilor pe care-i dăruiesc oamenilor, pe măsură ce aceştia îi doresc. La fel, în Australia doi şerpi strămoşi străbat fără odihnă pământul şi produc, la fiecare popas, spirite ale copiilor (*idem*). Reprezentările psihopompe ale selkupilor siberieni despre şarpe completează imaginea despre acesta ca despre o fiinţă legată de lumea subpământeană, cea a morţilor, a strămoşilor (ca şi în credinţele ruseşti, bieloruse etc.): despre el se spune că poate arăta celui mort drumul spre lumea cealaltă. De aceea, în morminte, pe pieptul unor păpuşi care-l reprezentau pe decedat, se puneau mici şerpi de metal (Prokofieva, 117-118). Şi slavii de sud credeau în existenţa „stăpânului" casei, *stopan*, întemeietorul neamului, cel care proteja gospodăriile urmaşilor (Stoinev, 48). Dacă locuinţa era nouă, el apărea după moartea primului gospodar. Avea înfăţişare antropomorfă (bătrân, mai rar femeie) sau ofidiană. Protectorul putea fi obţinut şi altfel, printr-un ritual cunoscut mai tuturor popoarelor, legat de construcţia locuinţei – este vorba de „luarea", „furtul" umbrei unui om şi îngroparea acesteia la temelia casei. Nu după mult timp omul asupra căruia se acţionase în acest fel murea, devenind duhul casei, *talasăm*, care avea înfăţişarea unui şarpe (Afanasiev, 1868, 84). Aceste credinţe ale bulgarilor sunt întâlnite şi la macedoneni, sârbi luzacieni, slovaci. Uneori moartea unui asemenea şarpe atrăgea după sine moartea proprietarului casei, acesta fiind unul dintre motivele pentru care se interzicea uciderea şarpelui (v. şi la sârbi, croaţi – Gura, 1984, 134-137; la cehi – Potebnea, 492; la români – Pamfile-1, 1916, 77; la englezi – Tylor, 385, la finlandezi, suedezi, estonieni, lituanieni etc. – Gorovei, 1942, 7). Interdependenţa şarpe-om se observă şi la un alt nivel: duhul casei poate fi bun sau rău, după cum era şi omul al cărui suflet s-a întrupat în şarpe (Gura, 1984, 136-137). Slavii consideră că şarpele este un protector al omului şi al locuinţei. Se spune că dacă acesta se instalează în casă, cu siguranţă va aduce fericirea locatarilor ei. În unele regiuni din Polonia el era văzut ca un protector al gospodăriei în general, chiar al grânelor şi al recoltelor. La cehi, slovaci şi polonezi acest şarpe trăia sub pragul casei, fiind de asemenea considerat stăpânul acesteia (*hospodaricek*). Şi la slavii

de sud şarpele proteja şi câmpul, pădurea etc. Atracţia şerpilor pentru lapte (probabil, reminiscenţă a unor ofrande aduse lor) se manifestă în două direcţii: a) ca spirit benefic, laptele este o ofrandă, fiind hrana lui preferată, pe care o primeşte sau pe care şi-o ia singur. La români, francezi, ucraineni, lituanieni, letoni, estoni, norvegieni etc. şarpele este suprins bând lapte, uneori chiar din doniţa cu lapte proaspăt muls (Coman, 167; Gorovei, 1942, 6; Sébillot, V, 285); b) ca spirit malefic, având o funcţie specifică acestora – aceea de a fura laptele animalelor, pentru el, ca hrană, sau pentru stăpânul casei pe lângă care trăieşte (la ucraineni). De multe ori însă moartea lui atrage după sine şi moartea vacii respective (la slovaci – Potebnea, 493; la sârbi, croaţi, bulgari – Afanasiev, 1982, 268; la ucraineni, polonezi – Gura, 1984, 140); de aceea se spune că nu este bine să omori un astfel de şarpe – când suge laptele de la vacă el sporeşte în acest fel cantitatea de lapte, ca un adevărat spirit al fertilităţii (la români – Gorovei, 1942, 3; la francezi – Sébillot, V, 275). O altă funcţie, întâlnită şi la alte tipuri de duhuri ale casei (antropomorfe şi nu numai) este aceea de a împleti coamele cailor, atribuită de francezi tot şerpilor (Sébillot, V, 75).

În folclorul românesc există şi situaţii când şarpele casei atinge dimensiuni fabuloase, veghind ca jurămintele făcute în casă (deci încărcate cu o putere deosebită) să fie duse la îndeplinire eroul blestemat este mâncat, ca în baladele *Balaurul, Cântecul şarpelui, Mistriceanu* etc.). De altfel, şarpele veninos, tot o ipostază a morţii, este o altă latură a aceleiaşi zeiţe-şarpe a fertilităţii menţionate. Toate aceste aspecte aveau în vedere şarpele htonian. În unele limbi slave o denumire a acestuia cuprinde această rădăcină în temă (*zmej* „şarpe, balaur“). Este posibil, pe lângă posibilitatea ca denumirea să fie o trimitere directă la natura „pământeană“ a şarpelui, ca acest cuvânt să fi fost, la origine, o simplă determinare a reptilei, „cel ce se târăşte pe pământ“, fiind deci un eufemism (Ionescu, 34, 76, 147). ~ Slavii cunosc însă şi un alt tip de şarpe domestic, o d i v i n i t a t e i g n i c ă , ş a r p e l e d e f o c („zmeu, balaur“ – la ruşi *ognennyj zmej, naletnik, letuãij,* la polonezi *atwór*. Deosebirea dintre cele două tipuri de şarpe este atât în privinţa aspectului, cât şi a acţiunii. Şarpele de foc este un şarpe zburător, demon benefic, protector al casei şi al animalelor. Spre deosebire de şarpele htonian – demon pasiv -, cel zburător este activ: el aduce bani, cereale, lapte etc. stăpânului casei, luându-le de la alţi oameni. Tocmai această ultimă trăsătură, care îl face atât de diferit de alţi şerpi, reprezintă o contaminare, o influenţă a unui alt tip de spirite ale casei – a **spiriduşului**. Lui i se atribuie legătura cu bogăţiile, comorile, pe care le aduce la casele pe care le patronează. Apariţia acestor spirite este atribuită miticului episod al „căderii îngerilor“(sau a **diavolilor**). O parte dintre îngerii răzvrătiţi a rămas în văzduh – şerpii zburători (zmei, balauri, zburători) –, alţii au

început să se târască pe pământ. Printre aceste târâtoare sunt şerpii casnici – duhurile protectoare ale gospodăriei (Zelenin, 1914, 51). Alte credinţe ruseşti referitoare la aceste duhuri spun că pot fi obţinute dintr-un ou de cocoş negru, care trebuie purtat în sân etc, aceasta fiind „reţeta“ tipică de obţinere a spiriduşilor, drăcuşorilor, întâlnită la mai multe popoare). Tot la ruşi acest tip de şarpe suferă şi o altă influenţă, a unui personaj mitologic diferit, a **zburătorului** (zmeului, *incubus*), de care se apropie şi prin faptul că, sub forma unei pare de foc, intră pe horn în casă (Cerepanova, 48). Legătura care există între aceste personaje este realizată şi prin prezenţa unei funcţii comune: atracţia spre legături sexuale cu oamenii, personificarea dorinţei sexuale. Dacă şerpii, mari iubitori de lapte, sunt surprinşi sugând ugerul vacilor, nu puţine sunt menţiunile în care ei sunt întâlniţi sugând pieptul femeilor (la români – Gorovei, 1942, 8; la bulgari – Afanasiev, 1982, 268 etc.), alături de existenţa legăturilor sexuale ale duhului casei – zoo- sau antropomorf – cu femeile din acea locuinţă. De altfel şi la români „se zice că zburătorul se face dintr-un şarpe. Se strâng şerpi mulţi la un loc şi încep să se bată. Bătându-se cu gurile, începe să le curgă nişte bale ca spuma sau ca un fel de zoale. Din aceste zoale se face o piatră, şi care şarpe o înghite, acela se face zburător“ (Candrea, 1944, 156).

Şarpele de foc este cunoscut şi de popoarele baltice: *aitwaras* la lituanieni, *puke* la letoni etc. Acesta aduce bogăţii în casă, furând noaptea bani, lapte, miere de la vecini, transportându-le pe calea aerului, în coada sa de forma unui sac. El poate fi obţinut în mai multe feluri: este cumpărat sau primit de la diavol în schimbul unui suflet; poate fi cumpărat de la un alt posesor, care vrea să scape de el, sau poate fi scos dintr-un ou de la un cocoş de şapte ani. Cum se întâmplă şi cu spiriduşii, oamenii scapă foarte greu de el (cel mai adesea prin vânzare sau prin vicleşug). Dacă acest lucru nu reuşeşte, şarpele se poate răzbuna pe posesor incendiindu-i gospodăria etc. Mai mult: *aitvaras* se revendică şi ca un ocrotitor al cailor, cărora le ţesală sau le împleteşte coamele, le trimite oamenilor coşmare (**domovoi**, *dvorovoi* la ruşi).

→ *balaur*; *broască*; *şopârlă*; *vâlva băii*

ŞARPELE CASEI⟶ŞARPE

ŞOIMANE⟶IELE

ŞOPÂRLĂ; SALAMANDRĂ O trecere de la **broască** la **şarpe**, în calitatea lor de spirite protectoare ale gospodăriei, ale omului, o face şopârla, care, la unele popoare îndeplineşte exact aceleaşi funcţii. Astfel, în Rusia

se crede că şopârla umblă liberă pretutindeni prin casă, deoarece moartea ei ar atrage după sine mari nenorociri (Gorovei, 1942, 8). Credinţa cea mai răspândită este aceea legată de acest tabu, deoarece în şopârlă se întrupează duhul strămoşilor. Se spune, astfel, că, dacă este ucisă o şopârlă-mascul, va muri tatăl celui care a făcut impietatea; dacă este omorâtă o femelă – mama acestuia (*Slavjanskaja mifologija*, 400). Se mai spune că plânge soarele atunci când vede o şopârlă moartă. Animalul ucis trebuie neapărat îngropat în pământ (*idem*). În Melanezia, şopârla este socotită drept cel mai bătrân dintre cei patru strămoşi întemeietori ai celor patru clase sociale (Chevalier-Gheerbrant, III, 320).

Asemenea broaştei sau şarpelui, şi şopârla este mesagerul ploii. În caz de secetă, ca şi celelalte animale teriomorfe, era omorâtă pentru a provoca ploaia. Se mai spunea că, dacă reuşeai să desparţi cu un băţ două şopârle care se băteau, el devenea un instrument consacrat pentru alungarea norilor, conform regulilor magiei imitative (*idem*).

Virtuţile oraculare şi propiţiatorii ale şopârlei sunt probate de numeroase credinţe: „Omului, numai şopârla şi câinele îi sunt credincioşi. Şopârla, când doarme omul şi vreun şarpe vrea să-l muşte, i se bagă-n sân şi-l gâdilă, doar l-o scula“ (Niculiţă-Voronca, 834). În Polonia şi Ucraina se spune că şopârla îl previne pe omul adormit în pădure de apariţia unui şarpe, gâdilându-l până ce omul se trezeşte (Gura, 1984, 147). Francezii cunosc multe asemenea credinţe legate de şopârlă în calitatea ei de duh protector, care-l previne pe om de apariţia şarpelui sau îl împiedică pe acesta să sugă laptele vacilor (Sébillot, V, 274-275). În calitate de vestitor al destinului, la populaţiile bantu visul în care apare o şopârlă este un semn bun, anunţând naşterea unui băiat (Chevalier-Gheerbrant, III, 320).

Rolul de agent malign este uneori jucat de salamandră, ea fiind cea care, sugând laptele vacilor, îl umple de sânge sau, sub numele de *mouron* (cf. şi rom. *moroi* „strigoi, duh care suge sângele oamenilor, animalelor, care îi chinuie pe oamenii adormiţi“), loveşte sau sufocă persoanele adormite, chinuindu-le până ce acestea nu mai respiră. În multe cazuri şopârla poate proteja împotriva atacurilor salamandrelor (*idem*, 280, 283, 284). Credinţe numeroase privitoare la şopârlă se întâlnesc şi în medicina magică, în cazul frigurilor, al durerilor de şale, de cap etc. asemănătoare celor legate de broască.

ŞTIMA APEI „*Cel din baltă* e numele dracului care a căzut în apă când a azvârlit Dumnezeu şi Sf. Ilie toţi dracii din cer, şi de atunci s-a înmulţit atât de mult, încât nu-i apă cât de mică şi de neînsemnată să nu-şi aibă drăcuşorul ei“ (Olinescu, 427).

Este interesant de remarcat faptul că, pentru credinţele româneşti, apa nu este conturată explicit în calitate de forţă demonică de sine stătătoare, aşa cum se observă în alte mitologii. Caracterul malefic a fost extins forţat asupra ei din cauza „locatarilor“ nepoftiţi: „Apa n-ar primi pe diavoli în ea, dar diavolii au făgăduit să dea apelor mari câte un cap de om pe toată ziua. Şi de aia, cum e în Olt, de pildă, pe toată ziua trebuie să se înece barim un om“ (Pamfile-1, 1916, 284; o contradicţie asemănătoare este întâlnită şi în credinţa care menţionează apetenţa Sf. Maria pentru **înecaţi**, de moartea cărora se bucură).

Astfel, latura masculină a duhului apei (echivalentul lui **vodianoi** la ruşi) este jucat în legendele româneşti de drac, el fiind cel care cumulează toate predicatele specifice acestui topos: „Dracii ăi din ape sunt ăi de-i scot muierile vrăjitorese de-i trimit în cutare ori în cutare loc, la cutare slujbă. Tot ăştia sunt ăi de fac să se înece oamenii, împiedicându-i de picioare când înoată sau răstoarnă luntrile“ (*idem*, 280). Pe lângă aceste reprezentări ale demonului acvatic, întâlnim informaţii sistematice legate de un alter-ego feminin, ştima apei, care, în pofida reprezentărilor populare sus-amintite, întruneşte toate condiţiile pentru a fi inclusă în această mare familie: „Ştima zilei (contaminare cu spiritul meridian, **miezul zilei** – n.n., A.O.) şede în apă; e femeie naltă tare, îmbrăcată în alb. În Siret, o femeie spăla cămăşi şi a văzut-o cum a ieşit la amiazăzi şi îi făcea cu mîna femeiei să vie; dar femeia a fugit, iar ştima s-a băgat în apă“ (Niculiţă-Voronca, 883). Asemenea personajelor specializate din mitologia slavă (**rusalki**, **vile** etc.), „ştima apei e femeie cu păr până în pământ, galben, care sclipeşte ca aurul. E cât o cămilă şi albă; iese când e vreme rea, dar şi când e lună. Când iese se scutură, umblă pe uliţă ca un nor, se scaldă. Dacă-i dai pace, nu zice la nimeni nimic; dar de nu, te muţeşte, te sluţeşte; umblă până la miezul nopţii. Ea când trage pe un om să-l înece, zice: «Ceasul a sosit, omul n-a venit». Şi să puie numai piciorul în apă, se îneacă“ (*idem*, 883). Este interesant de remarcat că acest motiv al jertfei inevitabile aduse spiritului apei, apare în strânsă legătură cu cel al destinului implacabil; jertfa pare să nu fi fost stabilită chiar de comunitatea respectivă, ce se simţea obligată să plătească tribut stihiei, ci chiar de la naştere a fost ursită să sfârşească în acest fel: „Apa are ştimă, se arată şi ca femeie, şi ca flăcău, fel de fel. Un om dormea odată lângă Prut şi a auzit pe la miezul nopţii zicând în apă: «Ceasul a venit, da omul nu-i!» Numai ce văd un flăcău călare că venea cât putea. Da oamenii ceia erau mai mulţi, iute se scoală şi-l prind de mâini, căci el întins la apă se ducea: «Mă rog, lăsaţi-mă să mă duc, măcar picioarele să-mi moi, căci mi-a fi mai uşor». Şi numai ce a pus piciorul în apă ş-a murit“(Niculiţă-Voronca, 883-884; motivul apare frecvent şi în mitologia

altor popoare; la francezi: „Pe malul Ronului, în nopţile cu clar de lună apar diavolii, luând înfăţişare omenească. Au auzit de trei ori o voce care răzbătea din adâncurile apei, strigând întruna: «Ora a sosit, omul n-a venit!»“– Sébillot, IV, 171).

Legendele despre **ursitoare** cuprind şi ele acest motiv, într-o formă ocultată (moartea copilului este aflată nu într-un curs de apă sau într-o fântână, ci, în spiritul fatalismului impus de tradiţie în legătură cu tema **destinului** implacabil, într-o băltoacă): „Zice că dacă i-e scris omului să moară de apă, el trebuie să se înece. Un om a botezat odată un copil, dar el a auzit noaptea cum au venit ursitoarele la fereastră şi au spus că copilul cela, când va fi de câţiva ani, are să se înece în fântâna cea din ogradă. Nănaşul a pus de-a acoperit fântâna cu o piele, anume ca să nu se primejduiască copilul. Într-o zi – amu când copilul era mărişor – a dat o ploaie mică şi s-a strâns oleacă de apă pe pielea aceea. Copilul a căzut cu gura în jos şi nu s-a putut ridica, şi s-a-necat“ (Niculiţă-Voronca, 883-884).

→ *apă*

T

TIMP SACRU **Graniţa** temporală, respectarea unui anumit, timp era un element important în tradiţiile populare. Totul avea o limită, iar depăşirea acesteia semnifica trecerea în anormal. Primele reprezentări în legătură cu supranaturalul malefic s-au făcut pornind de la încălcarea acestei limite temporale. „Spiritele morţilor deveneau forţe malefice numai când sălăşluiau printre cei vii peste termenul fixat de cutumă, de plidă după ceremonialul de înmormântare, după Bobotează, după Rusalii"(Ghinoiu, 1988, 180). În afară de aceste mari perioade alocate spiritelor malefice, limita temporală se realizează şi pe intervale mai mici: sunt zile ale săptămânii nefavorabile (**marţi**, sâmbătă) sau momente ale zilei în care ele acţionează: ceasuri bune – **ceasuri rele**, **miezul nopţii** – **miezul zilei** (un minut, o oră), ziua – noaptea, nopţi cu lună.

Momentele critice, care marchează o ruptură de nivel între timpul profan şi timpul magico-religios sunt cele în care, după credinţele populare, „se deschid cerurile": **Anul Nou**, Bobotează, Sf. Ioan, Paşte, Sânziene, Sf. Andrei, **Crăciun** (la români, slavii de sud, ruşi, chinezi, japonezi etc.). Atunci oamenii primeau darul de a înţelege graiul animalelor, de a vedea comorile, de a recunoaşte personaje malefice: „Apoi se zice (...) că chiar li se deschid (lupilor) glasurile în noaptea asta şi vorbesc cu Sf. Andrei ce au să facă peste an şi că numai cei ce văd cerul deschis în noaptea de Paşti au darul de a şti ce vorbesc ei" (Dragoslav-2, 127). Germanii spuneau despre copilul născut în noaptea de Sânziene că poate deveni sau **strigoi**, sau clarvăzător, năzdrăvan (Filimonovna, 1978, 127). Şi amiaza aceleiaşi zile era la fel de importantă. Atunci, spun nordicii, umblă toate duhurile, iar copilul ce se va naşte devine năzdrăvan (Morozova, 98). Tot după o credinţă germană, copiii care se nasc cu trei zile înainte sau după Sf. Gallus (16 octombrie) pot deveni strigoi, *lunatici* (băieţii) sau **vrăjitoare** (fetele; Filimonovna, 1978, 137-138). În credinţele româneşti, **tricolicii,** de exemplu, se trag din cei ce-şi bat părinţii şi jură strâmb ori sunt copii ce se zămislesc spre zile împărăteşti şi zile de posturi mari (Dragoslav-2, 134). Englezii spun că strigoii pot fi văzuţi de persoanele născute la miezul nopţii; la români, această calitate o au copiii născuţi sâmbătă, care îi văd în nopţile cu lună. **Samovilele** pot fi văzute de oamenii născuţi sâmbătă sau întorşi de la piept, născuţi în zile necurate sau în Sâmbăta mare (Vinogradova-Tolstaia-2, 35). Italienii cred că în noaptea de 23 spre 24

iunie apar vrăjitoarele – fiinţe infernale –, care încearcă să răpească oameni, pentru a-i lua cu ele, pe cealaltă lume (Krasnovskaia, 12). După unele credinţe bieloruse, **dracii** sunt vizibili doar la miezul nopţii sau la amiază (Zelenin, 1916, 303). Ruşii spun că oamenii blestemaţi de părinţii lor (care formează o categorie aparte de personaje malefice) li se arată noaptea trecătorilor întârziaţi şi le propun să meargă pe caii lor. Cel ce le acceptă propunerea va rămâne pe vecie cu ei, în cealaltă lume (*idem*, 17). În credinţele româneşti se spune că furtul laptelui se poate face numai marţea şi joia, iar sâmbăta este o zi propice pentru unele descântece. De asemenea, se crede că **moroiul** stă sâmbătă noaptea în mormânt (Sala, 5; Gorovei, 1990, 132). La greci, *apofrados* erau zilele nefaste (*idem*, 404). Sârbii considerau că o astfel de zi nefastă era ziua de marţi. Copilul născut într-un asemenea moment va fi nefericit (mai ales dacă era vorba de a noua marţi de la Crăciun). La bulgari, marţea malefică era cea din prima săptămână a Postului mare, deşi, în general, naşterea unei fiinţe în oricare zi de marţi era considerată ca semn rău (Tolstaia-2, 31, 32). Macedonenii credeau că persoana care se îmbolnăvea într-o zi de marţi nu se mai însănătoşea. De asemenea, intensitatea sacră a momentului temporal era cunoscută şi de **vrăjitori**, care îşi alegeau tocmai această zi pentru a se asigura de reuşita farmecelor lor. Până şi moartea primea valenţe deosebite: sârbii şi macedonenii spuneau că nu era bine să moară cineva marţea, pentru că această acţiune se repeta invariabil peste o săptămână (*idem*). **Noaptea**, ca perioadă de manifestare a intensităţii supranaturalului malefic, şi **luna**, ca astru malefic, apar în credinţele tuturor popoarelor. După apusul soarelui, de la miezul nopţii, până la cel de-al treilea **cântat al cocoşilor**, noaptea, ca perioadă interzisă, când toate activităţile umanului se supun tabuului, intră în acţiune nonumanul. ~ I n t e r d i c ţ i i . Cea mai mare parte a interdicţiilor referitoare la tors se referă la timpul în care se poate toarce sau nu. În funcţie de acest moment, tabuurile vizează momente temporale favorabile sau nefavorabile: a) în cadrul opoziţiei zi/noapte; b) în cadrul zilelor săptămânii; c) în cadrul sărbătorilor calendaristice. În esenţă, toate aceste subdiviziuni se reduc la opoziţia fundamentală pe care se bazează întreaga gândire mitologică tradiţională, relaţia *sacru/profan*. Opoziţia zi/noapte, punând în evidenţă noaptea ca timp sacru într-o serie de practici rituale, se actualizează pentru mai multe tipuri de personaje mitologice: **vârcolaci, ursitoare, duhuri ale casei**, care au rol oracular. În general, noaptea este prin excelenţă timpul de activitate a forţelor supranaturale. Pentru distincţia făcută de noi, noaptea reprezintă orice timp de desfăşurare pentru respectivele personaje, *timp nedeterminat, în afara sărbătorilor calendaristice sau a unor zile ale săptămânii,* care reprezintă *timp determinat, individualizat*.

Conform credinţelor româneşti, vârcolacii „se fac din copiii nebotezaţi, din părinţi necununaţi, ori se fac din văzduh, numai *din cauză că torc femeile fără lumânare noaptea, mai ales la miezul nopţii, pentru ca să se facă vrăji cu firul tors astfel*. Pe acele fire stau vârcolacii şi acele fire se fac de la sine în calea unui vârcolac. Cât timp aceste fire nu se rup, vârcolacii rezemaţi de ele sunt puternici şi merg încotro vor; atunci ei atacă corpurile cereşti şi le rup cu dinţii“ (Olinescu, 453, – s. n., A. O.).

Cele mai reprezentative sunt însă personajele legate de un timp determinat – e vorba de personificarea zilelor săptămânii **(Marţolea, Joimăriţa, Sf. Vineri**), a unor sărbători importante, a postului **(Frau Holle, Sf. Gertrude** etc.), duhul casei **(dvorovik, ovinik, banik**) – în ipostaza sa de mesager al destinului în practicile rituale oraculare care se defăşoară în preajma marilor sărbători (Sf. Andrei, Crăciun, Anul Nou, Sf. Vasile). Din cauza diviziunii muncii, prima mare barieră temporală în calea practicării activităţilor feminine „de iarnă“ (prelucratul firelor, torsul etc.) a fost, bineînţeles, începutul lucrărilor câmpului, la care trebuia să participe şi femeia. Această graniţă a fost fixată aproximativ în jurul Paştelui – de la denumirea de Joia mare venind şi numele unuia dintre personajele foarte răspândite la români – **Joimăriţa.** Toamna începea sezonul activităţilor casnice, era şi începutul anului gospodăresc, data de 14/28 octombrie – Sf. Paraschiva – marcând începutul lucrărilor de meliţat şi scărmănat in, cânepă etc. (Kalinski, 221). În perioada sărbătorilor de iarnă (de la Crăciun la Bobotează) se suspendau toate aceste activităţi, ele urmând să fie reluate mai apoi de la Bobotează la Lăsatul secului.

Şezătorile se ţineau şi în perioadele interzise, dar atunci nu se putea toarce. Acesta este un aspect târziu al acestor forme de desfăşurare a activităţilor respective. După cum am mai amintit, şezătorile, locul predilect în care se realiza torsul, erau o formă iniţiatică, în care tinerele fete erau învăţate să toarcă, punându-se sub protecţia unei persoane în vârstă, cunoscătoare, într-un loc ferit de primejdii. Mai târziu şi-au făcut apariţia şi bărbaţii, tinerii, o dată cu pierderea treptată a caracterului ritual al întâlnirilor.

Lăsatul secului, ca perioadă centrală, de maximă activizare a interdicţiilor acestor activităţi, este marcat corespunzător la ruşi, cehi, slovaci, luzacieni (Puzina, 154; Graţianskaia, 221; Kaşuba, 239). Firele toarse în această săptămână vor fi mâncate de şoareci (Puzina, 154). Tot la ruşi, la 26 martie (stil vechi), se încheia torsul. Dacă totuşi va fi continuat după această dată, efortul făcut va fi zadarnic: nu vei mai avea spor, nu-ţi va prii lucrul (Sannikova, 1990, 41). Cehii au ca punct de reper ziua de 5 februarie (Sf. Hata) în care nu trebuia să torci, să mături, să faci patul. În caz contrar casa va fi năpădită de şerpi (Graţianskaia, 221). De la Paşte până la Sf. Gheorghe nu se ţese, iar din ziua celor 40 de mucenici până la Paşte nu se urzeşte

(Derjavin, 122). Se interzice topitul cânepei din primăvară până pe 9 mai (Sf. Nicolae), chiar până la Înălţare, iar toamna, de la Sf. Maria (8 septembrie) până la Înălţare (14 septembrie), pentru a fi feriţi de înec (Miloradovici-3, 250). Românii spun că până la vremea fânului femeile n-au voie să meargă cu furca în brâu torcând, că va bate piatra (Gorovei, 1990, 128). La bulgari interdicţiile privitoare la tors, ţesut (dar şi la cusut, croit, dărăcit, împletit etc.) sunt în vigoare la Zilele lupului – 3, 7 sau 10 zile, începând cu 11 noiembrie (stil vechi) –, pentru ca lupii să nu facă ravagii (cf. şi credinţele despre activitatea nefastă a vârcolacilor).
Interdicţia rituală mai era în legătură şi cu solstiţiul de iarnă, când se interzicea folosirea vârtelniţei pentru a nu influenţa negativ activitatea solară (Tolstoi-Tolstaia, 1983, 10-11; Eliade-2, 1992, 148).
→ *joi*; *marţi*

TORS Torsul, asemenea altor activităţi de o deosebită importanţă pentru viaţa locuitorilor societăţilor arhaice, a fost înconjurat de o aură de mister şi magie: este vorba, pe de o parte, de revelarea treptată, prin iniţiere, în cadrul unor organizaţii secrete, feminine, a misterului transformării fibrelor naturale, animale sau vegetale, în fire, mai apoi în obiecte (ca în **povestea cânepei**), respectiv a practicilor legate de această activitate în scopul aplicării ei şi a obţinerii rezultatului dorit. În acelaşi timp, torsului i se atribuiau atât însuşiri benefice, cât şi malefice, fapt care făcea ca taina să fie şi mai profundă: nu oricine putea stăpâni acest fenomen, care, dacă era scăpat de sub control, putea avea consecinţe foarte grave pentru viaţa celui ce se încumetase să se folosească de această mare taină fără a fi avizat. Din această perspectivă pot fi explicate zeităţile protectoare ale torsului. În Dahomey, la populaţia fon, Minona era zeiţa femeilor. Ea se afla în casa femeilor, acolo unde se realiza torsul. Era, în acelaşi timp, şi protectoarea celor ce se ocupau cu magia (*Mifologiceskij slovar'*, 359). La bulgari, există informaţii despre zlata baba, cea care le-a învăţat pe femei să toarcă şi să ţească (Afanasiev, 1869, 342). În mitologia abhază, *Erşâ* era protectoarea ţesătoarelor. Înainte de a se apuca de ţesut, femeile îi cereau sprijinul, aducând jertfe constând din pâine rituală şi, mai apoi, o parte a pânzei ţesute (Tokarev, 1991-1992, I, 437). Egiptenii cunoşteau două asemenea divinităţi – Tait (*t' ,jt*) şi Hedihati (*hdj-h' ,tj*) care supravegheau obţinerea ţesăturilor speciale (*hedihati*) – pentru mumii, dar asigurau şi protecţia ţesătoarelor, în general a celor ce purtau pânza (Tokarev, 1991-1992, II, 485, 587). Este foarte probabilă existenţa unui cult special dedicat unor astfel de divinităţi feminine care protejau activităţile casnice, în special torsul şi ţesutul, elemente disparate ale lui păstrându-se încă. În regiunile vestice ale Rusiei şi în Bielorusia, iniţierea fetelor în

meşteşugul torsului se făcea când acestea aveau 3-7 ani. Într-o atmosferă solemnă, rituală, iniţiatul torcea primul fir, care era mai apoi ars. Cenuşa rezultată trebuia înghiţită, pentru că ea conferea fetei stăpânirea meşteşugului şi calitatea de bună torcătoare (Baiburin 1991, 263).

Strânsa legătură ce există între tors – viaţă – timp – destin face posibilă intuirea unor semnificaţii profunde ale acestui tip de iniţiere. Pericolul magic al torsulului impunea, evident, numeroase restricţii acestei activităţi, care se desfăşura în secret, pe ascuns, cu precădere noaptea. Aceasta şi pentru că apărea conturată o altă relaţie, deosebit de importantă, şi anume cu luna. Luna era prin excelenţă consacrată magiei, fiind nu numai timpul propice desfăşurării acestor practici oculte, cu drept de viaţă şi de moarte; luna era şi cea care torcea timpul, ea „ţesea" existenţele umane. Tot aşa şi zeiţele destinului – **moirele**, **parcele**, **ursitoarele** etc. sunt tot torcătoare (Eliade-2, 1991, 294). De fapt zeităţile selenare sunt cele care au născocit meseria de ţesător, cum este cazul divinităţii feminine egiptene Neith (Eliade-2, 1992, 176). *Iş-Cel* „curcubeul" este zeiţa lunii, dar şi protectoarea ţesutului, a cunoştinţelor medicale şi a naşterii (Tokarev, 1991-1992, I, 596). Bendis, personificarea lunii la traco-geţi, era înfăţişată în ipostază feminină torcând, acţiune simbolizând firele care unesc, care împletesc vieţile, dar şi viaţa însăşi. La incaşi, luna era considerată ca zeitate a femeilor, soarele fiind zeul bărbaţilor. La mayaşi luna era, de asemenea, patroana ţesutului şi în această calitate avea ca atribut un păianjen (Chevalier-Gheerbrant, II, 246).

Femeia care toarce, care ţese, trimite, invariabil, la arhetipul divinităţii feminine supreme, cea care dirija scurgerea timpului, care asigura continuitatea generaţiilor, nemurirea. În acest fel poate fi explicată şi dualitatea principiului feminin în gândirea mitologică, la acelaşi nivel femeia fiind atât zeitate, cât şi vrăjitoare. Zeiţa lunară a regenerării şi transformării a devenit o vrăjitoare, patroana nopţii şi a magiei care provoacă distrugeri, având în acelaşi timp şi puteri regeneratoare, tămăduitoare.

În mitologia dahomey, zeiţa destinului, a ghicitului, Fa (Gbadu) era fiica, alteori mama zeiţei Minona, (Tokarev, 1991-1992, II, 472). În vechime, se spunea că moirele sunt în strânsă dependenţă de forţele lunare, după unele surse ele locuind chiar în lună (Eliade-2, 1992, 177). Tot ca apartenenţă la altă lume poate fi explicată prezenţa **joimăriţelor** în obiceiurile româneşti de veghere a focului aprins în Joia mare, ele fiind un soi de vestale de care depindea menţinerea sau stingerea flăcării vieţii, ca simbol al sufletelor celor plecaţi (Niţu, 109).

Că torsul era o activitate deosebit de periculoasă o dovedeşte credinţa conform căreia torcătoarele trebuiau alungate, pentru ca să nu-şi poată pune în practică farmecele, voluntar sau nu, prin acţiunea lor cu puternice conotaţii

magice. În eseul *Mituri*, *vise*, *mistere*, Mircea Eliade spunea: „Bărbaţii şi zeii lor atacă în timpul nopţii torcătoarele, le distrug munca, le rup suveicile şi instrumentele de ţesut. În alte regiuni, în timpul recluziunii iniţiatice, bătrânele le învaţă pe tinerele fete, o dată cu arta torsului, dansurile şi cântecele rituale, feminine (...). Chiar după ce recluziunea a luat sfârşit, tinerele continuă să se întâlnească în casa unei bătrâne, ca să toarcă împreună. Trebuie să insistăm asupra caracterului ritual ale acestei munci feminine: torsul e foarte periculos şi el nu poate fi executat decât în case speciale şi până la anumite ore; în unele regiuni ale lumii s-a renunţat la tors şi chiar a fost complet uitat din pricina acestui pericol magic pe care-l prezenta“ (Eliade-2, 1991, 295). ~ V a l o a r e a p o t r o p a i c ă . Dacă torsul reprezenta un pericol în multe credinţe, întâlnim o serie de atestări ce subliniază rolul benefic al acestuia, confirmând perpetuarea acestei practici, supusă atâtor tabuuri. Importanţa actului ritual al torsului, ca şi a produsului finit, se reduce în ultimă instanţă la protecţia împotriva bolilor, a personajelor malefice în general. Astfel, la ucraineni, când un copil este bolnav, mama lui toarce un fir stând pe prag, fir folosit mai apoi pentru spălarea rituală a copilului bolnav (Miloradovici-3, 179). La români, în Moldova, „de îndată ce văd că femeia stă să piardă (sarcina), iau un căleap de câlţişori de in tors de învăţătură de o fetişoară, îl încălzeşte bine la gura vetrii şi înfăşând-o pe femeie, o lasă nemişcată la căldură“ (Sevastos, 1990, 152). Dacă un copil nu putea să meargă, practicile ruseşti foloseau pentru anularea handicapului următorul procedeu: se lega de capul copilului un fuior şi mama, fără a se folosi de fus, torcea un fir cât se putea de lung şi gros, făcea din el o piedică, pentru a fi prinsă de picioarele copilului. Eliberarea se făcea tăind dintr-o singură mişcare piedica propriu-zisă (Baiburin, 1993, 55). Accentuarea calităţilor deosebite ale firului prelucrat este dată şi de condiţionarea actantului: puritatea, curăţenia rituală a acestuia este elementul esenţial, care face posibilă acţiunea benefică a remediului. Pentru tratamentul limbricilor mulţi leagă copiilor fire de tort, făcute de o fetiţă (Puzina, 160). Într-un sat mordvin, în timpul unei epidemii, ţăranii au pus-o pe o fetiţă de 12 ani să toarcă un fir lung, cu care să încojoare satul, putându-se salva astfel viaţa, cercul obţinut în acest fel oprind răspândirea molimei (Râbakov, 1981, 242). Caracterul pur ritual al acţiunii este dat şi de particularităţile acestui tors: se torcea în Joia mare, înainte de răsăritul soarelui, în noaptea naşterii Sf. Ioan Botezătorul (Drăgaica – 24 iunie) etc. Firul de tort ritual era obţinut din urzici, in, cânepă etc. Se torcea fie stând pe prag, fără a scoate un cuvânt, răsucind fusul în sens invers, cu mâna stângă sau răsucind firul fără fus. Produsul astfel obţinut era utilizat în diverse tratamente, la ghicit, împotriva deochiului etc. (Gura-Ternovskaia-Tolstaia, 34)

Ca produs finit, supus mai multor acţiuni, pânza – ştergar sau cămaşă, brâu etc. – era înzestrată cu diverse însuşiri, în special purificatoare, apotropaice, ea fiind o adevărată barieră împotriva duhurilor necurate. De altfel, tot ca instrumente de protecţie contra maleficului se foloseau nu numai produsele finite ale torsului, ci şi obiectele de lucru, inventarul propriu-zis devenind armă de protecţie, mai ales dacă avea pe el ornamente magice, apotropaice (soare, capete de cai etc.; Râbakov, 1987, 465; Sébillot, I, 185). ~ Interdicţiile referitoare la tors (în general la activitatea de prelucrare a fibrelor, animale sau vegetale) pot fi clasificate în mai multe categorii: a) referitoare la tors în general; b) referitoare la **spaţiul sacru**; c) referitoare la **timpul sacru** (în cadrul unei zile sau în legătură cu zile ale săptămânii, sărbători calendaristice etc.); d) ca urmare a realizării unui exces, a depăşirii unei limite.

Încălcarea unor tabuuri legate de activitatea propriu-zisă a torsului atrage după sine neplăceri considerabile. La baza acestui proces stă magia imitativă, cea care acţionează prin sublinierea similitudinilor dintre cele două planuri – al realului, umanului, respectiv al supranaturalului, sacrului.

De asemenea, la huţulii din Carpaţi, soţia unui vânător nu torcea niciodată când soţul ei era plecat la vânătoare, căci vânatul s-ar fi răsucit ca un fus, iar vânătorul n-ar fi reuşit să-l lovească (*idem*, 48). La popoarele aino din Sahalin, o femeie însărcinată nu trebuia să toarcă, nici să împletească frânghii în ultimile două luni înaintea naşterii, deoarece s-ar fi încurcat şi intestinele copilului (*idem*, 49). Bazându-se pe aceleaşi principii, acest motiv este întâlnit şi în cazul altor interdicţii în care cauza este mai puţin explicită: „Dacă intră într-o prăvălie vreo femeie torcând, nu se va mai face în acea zi vânzare în acea prăvălie, fiind furca piază rea“ (Candrea, 1928, 13).

Desfăşurarea practicii în afara spaţiului consacrat atrăgea după sine urmări nedorite. Sub incidenţa unei legi rurale strict respectate în mai multe regiuni din vechea Italie femeilor le era interzis prin lege să toarcă în timp ce umblau pe drumurile principale sau să poarte furcile şi fusele la vedere, crezându-se că o asemenea comportare vătăma recoltele. Ideea era, probabil, că răsucirea fusului ar face să se răsucească tulpinile grâului, împiedicându-le să crească drept (Afanasiev, 1865, 49; Candrea, 1928, 13). Şi românii au multe credinţe în această privinţă: „Nu se toarce cu furca lângă o fântână nouă care se face, căci se răsuceşte izvorul şi seacă fântâna (...). În casa ginerelui şi a miresei să nu se toarcă, căci se întorc vorbele. Să nu torci pe-afară şi în grădină, că bate piatra“ (Candrea, 1933, I, 30-31). În Italia (Abruzzi) se zice: „Vai de femeia care ar intra cu furca în casa în care se află un bolnav! Poate cel mult să lase furca în odaia de alături“ (Candrea, 1928, 14). Trimiterea pe care o face I. A. Candrea la zeităţile destinului nu este deloc întâmplătoare: „Să aibă vreo legătură cu furca pe care o ţinea

ursitoarea Clotho, cea care curma firul vieţii oamenilor?“ (*idem*). Se spune, de asemenea, că nu-i bine „să torci pe lună, că o mănâncă vârcolacii“ (Gorovei, 1995, 125). Şi anumite zile ale săptămânii se circumscriu credinţelor în existenţa acestei interdicţii: „Când se întunecă luna, o mănâncă vârcolacii, de aceea o mănâncă, *că nu-i slobod a toarce luni dimineaţa, până-a răsări soarele*“ (Scurtu, 167, s. n., A. O.).

Marţi seara se supune aceloraşi interdicţii (Gorovei, 1995, 125). Inul, lâna şi cânepa nu trebuiau toarse sau prelucrate nici în zilele de miercuri, vineri, duminică. În caz contrar, femeile orbeau, erau înţepate cu fusul pe lumea cealaltă, oilor nu le mergea bine, fânul era trăsnit, se năşteau copii şi animale monstruoase etc. (Miloradovici-1, 376; Gura-Ternovskaia-Tolstaia, 32). Nu trebuie să uităm însă că puterea de care dispuneau **obiectele magice** era utilizată şi de populaţia demonică, în virtutea ambivalenţei sacrului: dacă meliţa, fusul, piesele componente ale războiului de ţesut etc. îl protejează pe om de acţiunile nefaste, ele puteau fi folosite şi de duhuri, în special de strigoi, tocmai din cauza încărcăturii lor magice. Dincolo de pericolele inerente ce se abăteau asupra torcătoarelor necuviincioase, care încălcau una dintre interdicţii o ameninţare şi mai temută era cea venită din partea patroanelor mitice ale torsului. P e r s o n a j e l e mitologice specializate, aflate în strânsă legătură cu respectarea tabuurilor privitoare la ocupaţiile casnice, cu precădere feminine, sunt caracterizate ca ipostaziînd o funcţie, dominantă, care le diferenţiază de alte tipuri de spirite malefice. Este vorba de caracterul lor „justiţiar“, ele pedepsindu-i pe cei ce încalcă interdicţiile legate de tors, interdicţii care accentuează depăşirea barierei temporale, pătrunderea în timpul sacru. Astfel, în funcţie de ipostazele timpului sacru, avem: a) personificări ale zilelor săptămânii; b) personificări ale unor sărbători calendaristice marcate de existenţa tabu-ului asupra torsului; c) personaje mitologice nespecializate (funcţia punitivă nu este dominantă). Tradiţia populară referitoare la spiritele malefice, personificări ale unor momente liminale, deosebit de importante în direcţia respectării tabuului instituit este deosebit de bogată. La germani, Weihnachtsmann, Frau Fasten sunt personificări ale sărbătorilor (Sannikova, 1990, 45), ca şi Sviatka, Sviatosa la ruşi, care acţionează între Crăciun şi Bobotează. La români Înătoarea era un duh mai puţin întâlnit – o femeie urâtă şi lacomă, care mânca oameni, pedepsindu-i că nu au serbat ziua Ignatului (20 decembrie – Pamfile-1, 1916, 126). Din aceeaşi categorie fac parte şi Baba Korizma– la sârbi, personificarea Postului mare (< lat. *cuaresma* „post“), o bătrână uscăţivă şi înaltă, îmbrăcată în negru. Intra în casele oamenilor care nu au respectat prescripţiile postului, iar pe copiii neascultători îi lua cu ea, ducându-i într-o peşteră.

La români, personificarea zilelor săptămânii cunoaşte o frecvenţă deosebită, fiind axată în special pe sublinierea caracterelor malefice. Doar Sf. Luni şi Sf. Duminică sunt, în general, favorabile. Restul duhurilor – **Marţolea,** Sf. Miercuri, **Joimăriţa, Sf. Vineri** (mai rar Sf. Luni) dăunează activităţii umane. Manifestarea lor este subscrisă unitar aceluiaşi tip de motive mitologice. Deşi iniţial personaje diferite, ele au suferit un puternic proces de contaminare. Am putea considera că toate aceste duhuri malefice au fost la origine un singur personaj care veghea ca toate prescripţiile legate de tors să se respecte întocmai.

Este interesant de remarcat faptul că personificarea zilelor săptămânii – spirite specializate, având doar această funcţie – este întâlnită la români, slavi şi la popoarele turco-tătare. În rest, spiritele care veghează asupra respectării interdicţiilor nu au, în general, legătură cu anumite zile ale săptămânii, ele având alte funcţii dominante, fiind simultan caracterizate şi de existenţa preocupărilor pentru tors şi torcătoare. S-au dat explicaţii diferite originii acestor personaje. O parte a cercetătorilor a încercat să evidenţieze originalitatea mitologiei româneşti, considerând respectivele personaje demonice tipice acestei mitologii (Ion Muşlea, *Joimăriţa – o fiinţă demonică românească*, 1972). Nici ideea împrumutului nu a fost exclusă. Tocmai datorită apropierii observate între personajele româneşti şi cele turcice s-a considerat că prezenţa personajelor pe teritoriul ţării noastre se datorează unor împrumuturi. Astfel, Victor Kernbach, într-o lucrare recentă, spune: „Canalele de transmisie culturală turcă spre popoarele de contact au fost însă destul de slabe ca să lase urme distincte şi perene; mai degrabă împrumuturile s-au făcut direct, prin grupurile de conlocuitori amestecaţi printre localnici. Astfel putem explica, bunăoară, intruziunea, în mitologia românească, a personajului popular turcesc **Perşembe-karî**“ (Kernbach, 1994, 129). De fapt se poate observa că existenţa acestui tip de personaje nu este singulară, fenomene asemănătoare putem întâlni la multe popoare, fără a putea vorbi de condiţionarea unor împrumuturi.

Am putea avansa ideea că aceste personaje, cuprinse acum într-un sistem unitar (duhuri protectoare ale torsului) au avut origini diferite (în cadrul aceluiaşi sistem mitologic sau la popoare diferite). S-a ajuns astfel, la acelaşi tip de personaj fie prin împrumut, fie prin demitizare – trecerea unui personaj /unor personaje dintr-o categorie în alta. Tot la români o întâlnim, făcând parte din acelaşi sistem de reprezentări, pe Sf. Sâmbătă (menţionată pentru ilustrarea fenomenului total de personificare a zilelor săptămânii; nu are legătură cu torsul). Se spune despre ea că are o origine cvasi silvestră, trăind în păduri sau, după alte menţiuni, aproape de apa Sâmbetei. Îşi face apariţia la miezul nopţii, încercând să-i agreseze pe drumeţii întârziaţi (Kernbach, 1989, 533). Celelalte personaje malefice din mitologia română

– Marţolea, Sf. Miercuri, Joimăriţa, Sf. Vineri, **Feciorii Marţolii, Caii lui Sântoader** – sunt oarecum legate între ele, în sensul că se circumscriu aceleiaşi grupe de personaje, care sancţionează diversele interdicţii legate de tors.
→ *Mokoş*; *nevăstuică*

TOTEM⟶MIT

TOTEMISM⟶MIT

TRANSMITERE Când un vrăjitor simţea că i-a sosit ceasul morţii, considera imperios necesară transmiterea cunoştinţelor de care dispunea. Transmiterea ştiinţei se realiza: a) prin împărtăşirea acesteia unui novice, unui tânăr – adesea fiu sau nepot al magicianului –, care se leagă prin jurământ să nu comunice mai departe aceste informaţii secrete; b) prin transmiterea unui ales care nu este la curent cu puterea pe care a primit-o (prin contagiune, primind de la muribund un obiect oarecare, el absoarbe toate cunoştinţele pe care acesta le deţine): „Odată un vrăjitor, simţind apropierea morţii, îl cheamă pe nepotul lui, un băiat de 8-10 ani, un băiat liniştit, care se ataşase de el.«Nepoate, ţine, nepoate!» Nepotul a luat de la bunicul-vrăjitor o măturică şi a plecat. În scurt timp a început să aibă viziuni, coşmaruri, după care i s-au înfăţişat şi i s-au pus la dispoziţia lui demonii-spiriduşi“ (Zabâlin, 1880, 219). Se povesteşte, de asemenea, că un vrăjitor a chemat la el o fată şi i-a spus: „Na, ţine!“ Fata şi-a dat imediat seama despre ce este vorba şi i-a zis: „Dă-i celui de la care ai luat!“ (Maksimov, 112). Episodul transmiterii şi al preluării involuntare a puterilor malefice se află în strânsă legătură cu credinţele referitoare la moartea cumplită pe care o au vrăjitorii. Ei ar fi astfel obligaţi să-şi transmită cunoştinţele pe care, într-o viziune pronunţat etică, nu le pot lua cu ei pe lumea cealaltă. Prin urmare, ei nu sunt sortiţi ca după moarte să devină **strigoi**, să-şi continue deci acţiunile malefice (deşi numeroase credinţe demonstrează contrariul). Aceasta se întâmplă doar dacă acţiunea de transmitere a cunoştinţelor eşuează. Aşadar dacă cineva a fost păcălit şi a „luat“ ceea ce i s-a dat (şi aici avem de-a face cu o ilustrare evidentă a unuia dintre principiile de bază ale magiei, cel al contiguităţii; de fapt, nu obiectul în sine pe care l-ar primi novicele este un recipient al forţei magicianului, actul în sine, de transmitere, fiind cel care realizează transferul), vrăjitorul poate să-şi dea sufletul liniştit: „Înaintea morţii, cel care-l are trebuie să-l dăruiască altcuiva, căci de nu, îl chinuieşte pe om şi nu-l lasă să moară. De aceea când a murit Costi cel bogat din Mihalcea nu voia nimeni să-i deie mâna, că dacă cel ce trage de moarte dă mâna cu

cineva şi în gândul lui zice: «Ţi-l dau ţie», dracul se lipeşte de acela şi nu poate scăpa până nu moare şi-l dă tot aşa, altuia“(Niculiţă-Voronca, 466). Alte credinţe, mai puţin răspândite, au în vedere un transfer de la distanţă: „Se nasc strigoi când moare vreun om cu coadă“ (Muşlea-Bârlea, 245).
→ *magie*

TRAVERSARE; TRECERE Când se realizează trecerea din lumea noastră în lumea cealaltă, practicile sunt diferite de cele obişnuite. La eschimoşi mortul era scos afară pe fereastră (Tylor, 268), nu pe uşă, pe unde ieşea când era în viaţă. Aceasta şi pentru a nu reveni, nefiind familiarizat cu noua cale de acces. Unele popoare spărgeau în perete o fereastră prin care era scos cadavrul, iar după ieşirea lui din casă era acoperită, zidită. La români se spune: fiindcă omul se naşte cu capul înainte, la mormânt se duce cu picioarele înainte. Un alt tip de naştere este cea consacrată: **vârcolac** devine omul care se naşte cu picioarele înainte (la polonezi). Ucrainenii spun despre **vrăjitori** că dorm altfel decât ceilalţi oameni – cu capul la uşă şi cu picioarele la icoane (Franko, 513) Pentru fiinţele supranaturale trecerea la lumea umanului se face, în principal, prin schimbarea înfăţişării, prin transformări. Acest tip de schimbare este caracteristic tuturor tipurilor de personaje malefice. Transformarea poate fi completă, cu pierderea (aparentă) a calităţilor, a „semnelor“supranaturale, sau parţială: animale care vorbesc, elemente compozite uman-animal – coadă de cal, copite, picioare de pasăre, aripi (la români, ruşi, polonezi, bulgari, lituanieni etc.). Forma de deplasare cea mai întâlnită este zborul, dar, datorită multitudinii înfăţişărilor pe care poate să le ia personajul, acesta se poate deplasa oricum, în funcţie de „forma“ sa.
Contactul forţat cu personajul malefic se face tot prin intermediul unor elemente care ţin de lumea la care vrem să accedem: conform unor credinţe populare ucrainiene şi croate, dracul poate fi văzut printr-o gaură făcută într-un ou de paşte sfinţit sau printr-o aşchie de la sicriu. Ambele elemente – oul şi sicriul – sunt metafore clare pentru lumea morţilor, cea care, după multe credinţe, adăposteşte şi personajele malefice.
Şi oamenii, vii sau morţi, conştienţi sau nu, pot realiza trecerea în **cealaltă lume**. Prin această sintagmă nu se înţelege, de această dată, lumea morţilor, a celor fără viaţă, ci o lume, nu neapărat distinctă, în care îşi au originea personajele supranaturale malefice. Greşelile de ritual sunt cele mai frecvente modalităţi de accedere la supranatural: nou-născutul nepăzit este răpit, schimbat cu supranaturalul malefic, copiii blestemaţi sunt răpiţi de duhurile pădurii, diavoli etc. Dar nu numai momentul naşterii este propice realizării legăturii dintre cele două lumi. Toate elementele ceremonialelor de trecere,

marcând calitatea de fiinţă liminală, pendulând între cele două lumi, aduc dovezi în acest sens. În timpul nunţii mireasa trebuia să fie ferită, printr-o serie de procedee, pentru a nu fi atrasă în cealaltă lume. Nu puţine sunt întâmplările în care mire şi mireasă, întregul alai de nuntă au fost transformaţi în animale (la ruşi şi ucrainieni în lupi). Tot prin greşelile de ritual – traversarea de către un animal, pasăre, trecerea pe sub sicriu a unei pisici etc. – îi transportă pe cei morţi în altă lume, într-o altă calitate (strigoi, vampiri). Tot aici se înscrie şi nerespectarea ritualului de înmormântare pentru cei decedaţi în urma unor cauze nenaturale. Conform credinţelor populare, aceşti morţi stau la originea aproape tuturor personajelor malefice din mitologiile diferitelor popoare.

Trecerea conştientă într-o lume este realizată de **vrăjitoare**. Acestea, ca reprezentante ale umanului, ajutate sau nu, trec graniţa celor două lumi după un ritual bine stabilit. Această categorie de personaje are un statut aparte, în sensul că ele realizează trecerea de două ori – în timpul vieţii, ca vrăjitoare, acţionând împotriva umanului din interiorul lumii acesteia şi după moarte, ca **strigoi**, când revin în lumea umanului pentru a-şi continua acţiunile nefaste.

Pentru o categorie de personaje momentul trecerii este brutal evidenţiat cu ajutorul declanşării unor fenomene meteorologice cu caracter de calamitate (secetă, ploi abundente ce produc inundaţii, vijelii etc.), subliniindu-se încă o dată nefirescul momentului respectiv (moartea unor vrăjitori, sinuciderile sunt treceri automate în rândul personajelor malefice). Când plouă cu soare, sârbii spun că vrăjitoarele au **sabat**, ruşii –că înecaţii îşi usucă hainele sau că este semn că se va îneca cineva. Ucrainienii cred că vrăjitoarele se spală în râu doar când plouă cu soare. De asemenea, se produce vânt, vârtej când vrăjitoarele fac farmece.

~ T r e c e r e a *peste, prin, pe sub* dintr-o lume în alta implică, în primul rând, traversarea. Aceasta se poate realiza cu schimbarea înfăţişării: pentru a se transforma în animale, oamenii *sar peste* gard, *trec pe sub* toarta căldării, *trec prin* frâu etc. (ruşi, ucraineni; Gnatiuk, 404). Revenirea la starea iniţială se face acţionând în sens invers.

Simpla trecere, traversare are uneori consecinţe funeste: să nu se păşească peste un copil, că nu va mai creşte (la români, aromâni, germani, mexicani; Ciauşanu, 386). De asemenea, se crede că nu este bine ca un copil să treacă pe sub o aţă când este depănată pe ghem, pentru că nu va mai creşte (Gorovei, 1995, 60). Dacă o femeie însărcinată trece peste un mormânt (spaţiu sacru deschis), îi moare copilul (*idem,* 143). Şi situaţia contrară este la fel de periculoasă: „Dacă un mort se trece peste o apă, una din rudele lui aruncă în acea apă un ban, plata podului“ (*idem*, 12), pentru că altfel apa ar fi secat. Situaţia este la fel de periculoasă chiar dacă agentul este un animal: „Dacă

trece mâţa peste un copil nebotezat, copilul se spurcă“ (*idem*, 138). Când murea cineva, atât corpul neînsufleţit, cât şi groapa se păzeau ca să nu treacă peste ele vreun câine sau pisică (la români, sârbi, bulgari). Tot pentru ca mortul să nu devină **strigoi**, trebuie „să nu dai cocoş peste groapă“ (Gorovei, 1995, 221). Groapa unui mort se păzeşte ca să nu treacă peste ea vreun câine; altfel, vor mai muri şi alţi membri ai familiei.

Şi activitatea obişnuită poată fi marcată de semnalarea funestului: la români se spune că „dacă sare câinele peste urzeală e semn că va muri cineva şi pânza va servi ca giulgiu de mort. Ca să se evite aceasta, se ia câinele şi se trece înapoi, tot peste urzeală“ (Ciauşanu, 337). Sârbii musulmani spuneau că în timpul unei procesiuni religioase era bine ca toţi cei slabi şi bolnavi să se culce la pământ şi preotul şi tot alaiul procesiunii trecând pe deasupra lor, în scurtă vreme ei se însănătoşeau (Sumţov, 1890, 74). Pentru cei bolnavi de pojar se recomanda să sară de nouă ori peste foc (Niculae, 131). Tot o practică apotropaică se realiza pentru a proteja animalele. În Maramureş păcurarii fac în strungă şi în colibă, pe pământ, o cruce cu leuştean şi usturoi, apoi trec oile peste ea ca să nu le ia laptele ciutele din pădure şi vrăjitoarele (Pavelescu, 1944, 49). Aceeaşi acţiune, de regulă, avea un caracter ambivalent: astfel, dacă se întindea o frânghie pe drum, se spunea că în acest fel se pot proteja animalele de acţiunea vrăjitoarelor (la ruşi, bieloruşi, ucraineni). Tot cu ajutorul unei funii, întinse de-a lungul drumului, se tăia calea alaiului de nuntă, când acesta se întorcea de la biserică. Cu o asemenea frânghie vrăjitoarele puteau lua laptele vitelor: ele intersectau cu ajutorul unei sfori drumul pe care trebuia să treacă, de Sf. Gheorghe sau de Sânziene, cireada vitelor (Agapkina-2, 1994, 11), punându-şi astfel în practică farmecele. Cel mai bine era să se încerce totuşi evitarea oricărei traversări care ar veni de la o fiinţă sau de la un obiect. După o credinţă rusească, pâinea nu va mai creşte dacă pe deasupra covatei a trecut o găină sau şi-a proiectat umbra altă fiinţă vie (Toporkov, 1984, 117-118). Alteori, obiectul încărcat cu forţă magică este nu numai un simbol al celeilalte lumi, ci este chiar graniţa, momentul de ruptură. În Bielorusia, înaintea mesei de pomenire, se punea o **boroană** în uşă şi prin ea erau trimise în lumea lor sufletele celor morţi, care participaseră la ritual. De asemenea, se credea că sufletele persoanelor adulte pot pleca singure, pe uşă, în timp ce copiii nu puteau părăsi lumea decât prin intermediul boroanei (Gura-1, 1994, 7). Asemenea practici rituale sunt întâlnite şi la români: în Maramureş se punea un vas cu grâu în tindă, ca să treacă colindătorii peste el, după care conţinutul acestuia era dat animalelor şi păsărilor (Comănici, 118). De asemenea, după înmormântare, cei din casă erau puşi să treacă pe sub sita pusă deasupra uşii, pentru a-l uita pe mort (Bilţiu, 157) etc. O astfel de trecere are, uneori, valenţe profilactice: „Copilul, după ce se naşte, se trece prin toartele unei căldări de aramă, apoi

cu acea căldare nu se mai umblă, până ce nu se face mare, s-o poată ridica singur de jos. Aceasta se face ca copilul să trăiască ani mulţi şi să fie tare ca metalul din care este făcută căldarea“ (Gorovei, 1995, 36). În Anglia, copiii sunt trecuţi câteodată printr-un un frasin despicat, ca să fie feriţi de hernie sau rahitism. Actul magic se repetă de trei ori, la răsăritul soarelui. De îndată ce ritualul s-a încheiat, arborele se leagă şi despicătura se umple cu noroi sau cu argilă (Frazer, 1980, V, 124-125). La ruşi, germani copiii bolnavi erau trecuţi printr-o scorbură, printr-o crăpătură a unui copac, prin alte fisuri (Baiburin, 1993, 54; Ciauşanu, 265). Bolnavul de epilepsie trecea de trei ori printr-un şarpe despicat în două, de la cap la coadă, sau era dus la un rug căruia i se despica tulpina de jos în sus, astfel încât omul să poată trece de nouă ori prin despicătură. Dacă rugul creştea frumos la loc, se crede că bolnavul se vindecă. În *De Medicamentis* (XXXIII, 26), medicul roman de origine celtă Marcellus Empiricus dă următorul remediu: „Dacă un băiat s-a îmbolnăvit de hernie, să despici un cireş drept la mijloc, ca să poţi petrece băiatul prin el, apoi leagă la loc arbustul, ungându-l cu balegă de bou, aşa ca să se prindă iarăşi despicăturile. Cu cât arbustul îşi va reveni mai curând, cu atât se va vindeca mai repede hernia băiatului“ (Niculae, 126, 127). Românii mai cred că laptele „se strică sau scade când se amestecă cu cela de la vaci străine, aşa că îl torni peste toarta căldării, laşi sâtişca nespălată, bea o găină din lapte sau speli vasele în apa în care s-au fiert ouă ori trece pe sub vacă pisica, liliacul sau rândunica“ (Pavelescu, 1944, 45). În alte situaţii, trecerea pe sub un obstacol avea valoare magică, prin care se realiza consacrarea fiinţelor care erau supuse acestui ritual: „În ziua de Sf. Gheorghe, dis-dimineaţă, când duc oamenii pentru prima dată vitele la păscătoare, se pune un băiat până la vârsta de 10 ani cu un picior pe un stâlp al portiţei, iar cu celălat picior pe al doilea stâlp, şi aşa se lasă apoi să treacă vacile pe sub băiat, în credinţa că făcându-se aceasta, strigoaicele nu se mai pot apropia de vaci ca să le ia laptele“ (Marian, 1994, II. 264). În Lituania, la solstiţiul de vară se pun brusture şi peliniţă în poarta sau gardul pe unde trec vitele la păşunat, deoarece se crede că le apără de vrăji (Niculae, 15). Focul viu era făcut, la români, de doi veri primari sau de doi feciori şi pus la cele două extremităţi ale strungii. Printre aceste focuri sacre trebuia să treacă întreaga turmă de oi, căci numai aşa era ferită de boli, de fiarele sălbatice, de trăsnet şi de duhurile necurate (*idem*, 130). Când mirele vine în casa miresei s-o ia la biserică, ea se uită pe fereastră printr-o salbă, ca să facă prunci frumoşi. Uneori, în Boemia, fetele privesc la focul ceremonial de la solstiţiul de vară printr-o cunună de flori sălbatice, rugându-se focului să le întărească ochii şi pleoapele (Frazer, 1980, V, 13). Se spunea, de asemenea: „ Luna

e făcută din sângele a doi fraţi ce s-au tăiat cu cuţitele unul pe altul şi cum stăteau cuprinşi, cu capetele plecate, aşa se văd. Când e lună nouă, se vede numai unul, când e plină, amândoi. Să te uiţi prin inel de cununie sau printr-o basma de mătase, că-i vezi“ (Brill, 1994, I, 99). În voievodatul Katowice, în timpul Postului mare seniorul făcea o furcă specială, iar la Paşte, în timpul slujbei, se uita prin **ea** la oameni, putând recunoaşte astfel strigoii (Agapkina-3, 1994, 16). Sârbii, pentru a afla care femeie este vrăjitoare, puneau doi piepteni astfel, încât printre ei să treacă cea bănuită de vrăjitorie, după care pieptenii erau apropiaţi. Atunci vrăjitoarea implora ca aceştia să fie desfăcuţi, pentru că practica respectivă era foarte dureroasă pentru ea. Tot în acest fel puteau fi transmise farmecele asupra tinerilor căsătoriţi. În ziua căsătoriei erau puşi doi piepteni de scărmănat de o parte şi de alta a drumului, iar când mirii treceau, pieptenii erau apropiaţi şi ascunşi, moment din care acţiunea nefastă a farmecelor începea să se simtă (Tolstaia-1, 26-27).

TRĂSNET În gândirea mitologică, marcarea sacră a spaţiului este deosebit de variată. Despre săgeţile preistorice, de fier sau de bronz, găsite îngropate în ogoare, ţăranii credeau că sunt întruchiparea materială a trăsnetului; el se îngroapă în pământ nouă stânjeni când cade, şi la fiecare an se ridică de un stânjen, aşa că după nouă ani iese la suprafaţă sub forma acestor săgeţi (Papadima, 34).
Teritoriul sacralizat, locul în care sacrul şi-a făcut apariţia, poate fi variat: în Leskovacka Morava, pe locul unde a căzut fulgerul, 40 de zile se varsă vin înainte de răsăritul soarelui, crezându-se că la încheierea perioadei respective tunetul va ieşi la suprafaţă sub forma unor belemnite (Strahov, 1991, 98). Tot sârbii credeau că atunci când tunetul atinge pământul, el se cufundă până la o adâncime de 40 de metri; după aceea se întoarce la suprafaţa pământului şi atunci se văd *stralki* – cristale (*idem*, 98-99).
→ *fulger*

TRECERE⟶TRAVERSARE

TRICOLICI⟶PRICOLICI

Ţ

ŢESUT RITUAL D. K. Zelenin observa la bieloruşi practica torsului (a ţesutului) unor ştergare rituale, cu precădere în momentul apariţiei unor epizootii. În ocolul vitelor se punea o cruce în zece colţuri, după care începeau să strângă (până la răsăritul soarelui) pânza (cât se putea, fără a încălca limita temporală); cu această pânză se înconjura satul, venind către locul unde era crucea, care era împodobită cu respectivul material (Zelenin, 1994, 195). Macedonenii, în timpul epidemiilor şi al epizootiilor, treceau cu mic cu mare, oameni şi animale, pe sub un brâu ţesut într-o singură noapte (Tolstoi, 1994-4, 153). Tot la ei se ţesea şi **cămaşa ciumei**, făcută, de femei bătrâne şi fecioare din cânepă toarsă la o răscruce, în tăcere sau vorbind în şoaptă. Pe sub această pânză trebuia să treacă toţi locuitorii satului (*idem*, 151). La români, tot pentru stăvilirea unei epidemii (ciumă, holeră etc.), se făcea o cămăşă a ciumei în mod asemănător: „Se adună femeile, fac o păpuşă din zdrenţe, în formă de femeie, apoi cu toatele îi fac într-o noapte o ie, care în acea noapte se ţese, se coase, se îmbracă cu ea (...) şi o duc la hotare“ (Fochi, 83-84). Cămaşa rituală avea, conform credinţelor populare, valori diferite. Cea mai explicită este cea de ofrandă adusă duhului bolii: „Mai-nainte vreme, când umbla holera pe pământ, ca să scăpăm de ea iaca ce-i făcea. S-apuca o femeie, lua cânepă, o torcea, o năvădea, o torcea, o ţesea şi făcea o cămaşă din astă pânză, pe care o punea într-un par la marginea satului. Când venea holera la satul nostru, dacă găsea cămaşa la marginea satului, o lua şi pleca. Altfel nu scăpai de ea“ (Candrea, 1944, 138). Alteori, această cămaşă îşi exercita puterile magice când se utiliza în cadrul unui ritual apotropaic complex: „Femeile dintr-un sat bântuit de holeră se strâng în număr îndestulător într-o casă. Toate încep să toarcă fuioare mici de cânepă, tort îndestulător şi trebuitor pentru o cămaşă. Apoi urzesc şi năvădesc trecând prin spată şi iţe tot tortul lucrat de ele. Îl pun în războiu şi ţes pânză. Pânza o iau de pe sul şi croiesc o cămaşă. Altele croiesc cât mai repede acea cămaşă, numită «cămaşa de izbândă». Când e gata cămaşa, se duc doi, trei oameni în drum sau într-un loc mai larg din mijlocul sau marginea satului. Lumea vine după ei şi, pe când unul ţine cămaşa strânsă de guler, toţi, copii, bărbaţi sau femei, trec prin ea, ca să scape de holeră. Cămaşa trebuie toarsă, ţesută şi cusută într-o singură zi“ (*idem*). O pânză similară este toarsă şi ţesută într-o

singură noapte la sârbi de două surori gemene, cu nume asemănătoare (Tolstoi, 1994-4, 151). Utilizarea unei astfel de ţesături rituale este răspândită pe scară largă la bieloruşi. Împotriva grindinei, de exemplu, un astfel de ştergar sfinţit era rupt în fâşii, din el erau scoase toate aţele, pentru a putea, cu ajutorul lor, să înconjoare câmpul vizat, asigurând protecţia împotriva grindinei (Zelenin, 1994, 198).

U

UMBRĂ Pentru populaţiile siberiene, oamenii şi animalele au unul sau mai multe suflete, care sunt adesea asimilabile umbrei acelor fiinţe pe care le însufleţesc. La iukaghirii din Siberia, un vânător nu poate captura vânatul decât dacă una dintre rudele sale decedate a prins în prealabil umbra animalului respectiv (Chevalier-Gheerbrant, III, 277). După tradiţie, omul care şi-a vândut sufletul diavolului îşi pierde şi umbra, ceea ce înseamnă că nemaiaparţinându-şi nu mai există ca fiinţă spirituală, sub formă de suflet (*idem*, 404). Pentru multe personaje demonice umbra este depozitara puterii sacre; de exemplu, vrăjitoarea poate fi prinsă călcând-o pe umbră. Ucrainenii spun că ea poate fi învinsă lovindu-i-se umbra, înfigându-se în ea un cui etc. Reprezentarea conform căreia umbra este un element primordial, recipient al sufletului, este întâlnită într-o interesantă credinţă a sârbilor. Aceştia îi atribuie lui Dumnezeu crearea diavolului din propria-i umbră (aici avem de-a face cu valorizarea negativă a umbrei, care este purtătoarea elementului malefic al **opoziţiei** extinse lumină/întuneric).

Lipsa umbrei, ca indiciu al lipsei vieţii, se întâlneşte în credinţe referitoare la strigoi (la români, letoni, lituanieni, islandezi, norvegieni), la duhurile pădurii (ruşi, ucraineni; Ciauşanu, 188; Gnatiuk, 390). O situaţie aparte o prezintă vrăjitoarea rusă, despre care se spune că are două umbre (= două suflete). Din această cauză nu era de dorit ca nou-născutul să posede mai multe suflete: „femeia îngreunată să nu meargă cu trei cofe la fântână, că face copilul cu trei suflete. Dar dacă îl face aşa, să meargă la un trunchi de copac şi să-i facă trei borte cu sfredelul; pe două să le astupe cu un cep, da una s-o lese; c-atunci şi copilul rămâne cu un suflet; femeii dacă-i iese înainte cu trei cofe cu apă, să beie din toate trei şi nu-i va fi nimic; altfel face copilul cu trei suflete“ (Niculiţă-Voronca, 882). În strânsă legătură cu aceasta, se considera că pierderea umbrei va duce la pierderea neîntârziată a sufletului (a se vedea şi credinţele foarte răspândite din cadrul practicilor magice de „luare a umbrei“, care constituie un întreg complex ritual, cunoscut sub numele de „jertfa zidirii“). O altă credinţă conexă este cea referitoare la primirea nefirească a unei umbre, *i.e.* a unui suflet: **strigoii** iau naştere, în multe credinţe, prin manipulări ale umbrei. La slavii de sud, de exemplu, cadavrul este păzit cu mare atenţie pentru a nu fi umbrit de un om viu, căci se crede că umbra acestuia ar intra în trup, prefăcându-l astfel în strigoi (cf. şi traversarea sicriului, pe care ar putea

s-o facă anumite animale: pisică, pasăre etc., ce se soldează cu aceleaşi urmări; Ciauşanu, 176): „O femeie însărcinată nu trebuie să-şi lase cămaşa spălată întinsă peste orice lucru şi oriunde. S-ar putea întâmpla ca o vrăjitoare sau vreo duşmancă să taie pe pământ, cu un cuţit, umbra pe care o azvârle cămaşa întinsă pe funie sau pe gard. Atunci copilul, al cărui suflet încă nu s-a desprins din sufletul mamei, se va naşte ciung, şchiop sau altcum, după cum a tăiat vrăjitoarea umbra cămăşii pe pământ“ (Olinescu, 288)

URMĂ **Spaţiu sacru** era şi orice spaţiu care fusese în contact cu un purtător al sacrului, cu un obiect sau cu un personaj caracterizat printr-o mare intensiune a acestei forţe specifice. Românii (şi nu numai ei) spuneau: „Să nu laşi pe cineva să-ţi taie o şuviţă de păr din cap ori o bucată din îmbrăcăminte şi nici să-ţi măsoare umbra ori să-ţi ia pământ din urma piciorului“ (Avram, 178). Vrăjitorii pot scoate din pământ urma omului respectiv şi o aruncă într-un copac; boala nu va trece până ce copacul nu se va usca şi o dată cu el se va „usca“ şi omul (va muri). Acest tip de vrajă este posibil de întors cu ajutorul unor descântătoare bune; alta este situaţia urmei aruncate în apă, pe care nimeni nu mai poate s-o „prindă“ (Gruşko-Medvedev, 1995, 433). „Fermecătoarele iau urma omului, pământ de unde se încaieră câinii şi de unde şed ţiganii cu corturile. Descântă, se duc la fântâni părăsite, îl petrec prin inimă de om mort, ca să-l facă pe acela pe care-l vrăjesc să amorţească ca mortul. Cine e vrăjit se face din om neom şi atunci pleacă şi el pe la vrăjitori ca să-l întoarcă, şi face masluri pe la biserică“ (Candrea, 1944, 173). Toate aceste elemente, prin faptul că au stat, odată, în imediata apropiere a persoanei respective, păstrau şi după pierderea contactului nemijlocit o legătură strânsă cu acea persoană (fiind o ilustrare a ceea ce Frazer numea **magie** prin contiguitate).
Contactul cu urma lăsată de un personaj sacru poate fi resimţit ambivalent de gândirea tradiţională. În general, piciorul este un simbol al forţei, datorită intensiunii sacralităţii care caracterizează persoana căreia îi aparţine. Mai mult, i se atribuie valenţe de întemeiere (punerea piciorului pe sol era un semn al înstăpânirii, al luării în posesie, aşa cum se vede chiar în riturile întemeierii, numite la noi „descălecat“, dar şi în ceremonialul de trecere), expresia „a pune piciorul în prag“ reflectând anumite reguli de comportament ritual al mirelui sau miresei în ceremonialul de nuntă (Evseev-1, 1994, 141). În legendele cosmogonice româneşti, Dumnezeu creează vieţuitoarele lovind cu piciorul în pământ (Muşlea-Bârlea, 540). Legendele româneşti explică în acelaşi fel apariţia vegetaţiei: „Dar unde călca Măritul Stăpân creştea numai iarbă şi flori, iar pe unde călca Scaraoţchi, numai pălămidă, cucută, urzici, ciumăfaie, măsălariţă, spini, mătrăgună“

(Dragoslav-1, 15). La chinezi, împăratul mitic Fu-si va apărea pe lume după ce mama lui călcase pe urmele lăsate de un uriaş. De asemenea, Gheser, eroul eposului mongol, se naşte din talpa piciorului unui vânător divin şi este găsit într-o cizmă (Evseev-1, 1994, 140-141).

Puterea deosebită pe care o concentra în ea urma este surprinsă şi în practicile româneşti de influenţare a ursitei. Când o femeie însărcinată vede un om frumos, îi calcă pe urmă zicând: „Calcu-ţi urma,/ Iau-ţi forma:/ Pruncul meu/ În chipul tău“ (Pavelescu, 1945, 42). La sârbi, pentru a feri un copil de deochi, el trebuia să fie spălat cu apă care s-a strâns într-o urmă de animal – o copită de bou (animal fast; Tolstoi, 1994-1, 10). Ruşii foloseau într-o serie de ritualuri apotropaice pământ luat de sub călcâiul drept (Grib, 119).

Dacă urma este folosită pentru a produce posesorului ei maleficiile dorite de fermecător, ea poate fi acţionată şi în contrafarmece, în practicile de întoarcere: „Romîncele din Biharia, care ştiu să întoarcă laptele la vaci, merg la un râu ducând cu sine şi urma vacii. Aici se pleacă spre apă zicând: «Marie, Maică sfântă, tu-mi ajută, că nu întorc urma vacii aici în râul acesta, ci întorc laptele (numele vacii) de unde e dus, să nu aibă putere a şedea acolo, precum nu are putere apa Iordanului să stea pe loc şi nici râul acesta! Laptele dus să vină îndărăt şi (numele vacii) să fie lăptoasă precum a fost!»“ (Marian, 1994, II, 269).

Urma valorizată negativ se întâlneşte în multe credinţe. Locul în care era îngropat un copil nebotezat era marcat de o sacralizare negativă. Cine călca, în pădure, pe un asemenea spaţiu, va avea parte de tot felul de neplăceri, va pierde drumul etc. (Kazimir, 208). Românii aruncau apa cu care fusese spălat mortul într-un loc ferit, unde nu călca nimeni, deoarece cui ar atinge-o, i-ar amorţi picioarele (Bilţiu, 153). La români se spunea despre piticoţi: „Cel ce-i vede îndată se deoache şi se îmbolnăveşte, iar oamenii ce calcă în vreo urmă de piticot îndată pocesc“ (Marian-1, 1880, 34). În cazul unei răceli a picioarelor sau a durerii acestora, se descânta zicându-se că acel om „a călcat în loc rău“ (Niculae, 69). Indigenii din Sud-estul Australiei cred că pot ologi pe cineva punând pe urmele piciorului acestuia bucăţi ascuţite de cuarţ, sticlă, os sau cărbune de lemn. Ei atribuie adesea durerile reumatice acestei cauze. Se spune că în Suffolk trăia odinioară o bătrână vrăjitoare. Dacă în timp ce umbla venea cineva din spate şi înfigea un cuţit în urma pe care piciorul ei o lăsase în praf, bătrâna nu mai putea face nici măcar un pas până când cuiul sau cuţitul nu era scos. În Grecia antică se credea că dacă un cal calcă pe urmele unui lup, calul va fi cuprins de amorţeli (Frazer, 1980, I, 96-97). La fel, „dacă şezi pe urma unui bolnav, poţi să-i iei boala“ (Pavelescu, 1945, 25) Această imagine a contaminării negative a bolnavului este surprinsă artistic într-un descântec de iele: „Bolnav când am ajuns la

pădure,/ Copacii cu crengile la pământ se lăsase,/ Înaintea bolnavului se întuneca./ El pe unde călca,/ Pământ crăpa,/ Iarba se usca,/ Frunza din copaci pica/ Şi în urma lui se dărâma“ (Pamfile, 1910, 42).

Dacă cineva, după credinţa poporului, „a călcat într-o *urmă rea*, pe nişte aruncături sau făcături vrăjite, din cauza aceasta au început să-l doară picioarele aşa de tare, că numai de-abia se poate urni dintr-un loc într-altul sau chiar defel nu se poate urni, cu nimic nu se poate aşa de iute şi de uşor vindeca ca cu desfacerea aceasta: Fermecătoarea ia nouă căţei de usturoi, nouă fuşti (seminţe) care se fac pe vârful cozilor de la usturoiul de toamnă, nouă fire de grâu de primăvară, nouă grăunţe de orz, nouă fasole, nouă fire de piper, nouă grunzişori de tămâie, nouă fire de sămânţă de cânepă şi nouă cărbuni aprinşi într-un hârb. Apoi, din fiecare fel pune la un loc numai câte trei şi le leagă într-o hârtie sau în altceva să se ţină la un loc. După aceasta ia maiul de bătut cămăşile şi cu un cuţit, şi se duce într-un loc unde nu umblă nimeni, într-un corn de grădină sau aiurea. Acolo ajunsă, pune piciorul drept pe pământ şi cu cuţitul înseamnă pământul cât ţine talpa piciorului. Apoi, după ce înseamnă locul, scoate urma, adică pământul însemnat afară. După aceasta pune seminţele în locul urmei, întoarce urma, adică glia săpată în forma urmei, şi o pune cu călcâiele spre degete şi după aceasta bate cu maiul seminţele puse în urmă, adică peste glia pusă întors, şi după ce bate urma cum se cade, rosteşte versurile desfacerii (...). Prin desfacerea şi procedura aceasta se crede că cel bolnav în scurt timp trebuie să se vindece“ (Marian, 1996, 53-55). Tot de contaminare, de influenţe nefaste vorbim şi în cazul femeii care încalcă preceptele sociale: „Femeia care trăieşte în afară de lege, pe unde calcă pământul arde sub picioarele ei. În câmp să n-o trimiţi la lucrat, la prăşit, căci nu va fi nimica în urma ei. Pe unde calcă, totul se tulbură şi nu-i spor. Vaca de-i va călca în urmă se strică şi se stârpeşte“ (Niculiţă-Voronca, 158) În schimb, „după o femeie sau fată curată, creşte totul ca din apă şi iarba cea uscată, pe unde calcă înverzeşte“. Acelaşi lucru se spune despre personajele eminamente demonice: „Fermecătoarele pe unde calcă, iarba se usucă şi arde pământul de 7 stânjeni“ (*idem*, 159). Contactul cu o urmă valorizată negativ produce diverse efecte: „Când te poticneşti mergând, calci pe Necuratul sau pe locul unde a fost el“ (*idem*, 485). Cele mai multe credinţe de valorizare malefică a spaţiului sunt puse în legătură cu **duhurile aerului**. Această reprezentare ne interesează cu atât mai mult, cu cât urmele lăsate de spiritele eoliene sunt generatoare de boli, de disfuncţionalităţi pentru oamenii care, conştient sau nu, intră în contact cu aceste rezervoare de sacralitate. Astfel, românii spun că pe locul unde au jucat **ielele** nu creşte iarbă. Iarba care a fost verde se usucă, de parcă ar fi fost pârlită de foc. Creşte mai târziu o altă iarbă pe locul acela „pârlit“, mai verde decât cea din jur, dar vitele nu vor s-o

mănânce. Interdicţiile referitoare la aceste spaţii sacre sunt explicite: „De trece cineva pe locul unde fac horă sau pe unde au jucat ielele, îl pocesc şi omul nu se mai face bine nici cu leacurile babelor, nici cu ale doftorilor. De aceea, cel ce vede pe undeva un rotocol de iarbă călcată să se ferească de a călca pe acolo, căci este locul unde au jucat ielele şi poate să-l pocească: i se zgârcesc mâinile şi picioarele. Dacă şade cineva în vatra lor, se spuzeşte pe tot trupul sau se umple de bube“ (Candrea, 1944, 159). Pentru ca marcarea sacră să fie şi mai evidentă, pe locul unde au jucat sau au umblat duhurile aerului rămân diverse obiecte, de foarte multe ori utilizate în practicile magice de întoarcere a maleficiilor respectivelor duhuri: „Fetele ăle sfinte unde-şi fac jocul lasă şi câte ceva pe jos, pietrile dentruiele: topor de piatră, săcure, căriguţă d-elea care se joacă cu ele, cruce de piatră şi neşte mărgele aşa de piatră. C’apăi ele un’să joacă, rămâne pchiatră găurită, aşa frumos făcută. Şi acestea sunt de la măiestre, căci dacă le-ar face un om pământean, ce interes ar avea să le cioplească aşa?“ (Cristescu-Golopenţia, 36).

URSITOARE Usitoarele, ca purtătoare ale destinului, făceau legătura cu cele două lumi. Ca momente ale **trecerii** amintim, pe lângă timp – noaptea, miezul nopţii primei sau a celei de-a treia zile de la naşterea copilului, şi prezenţa **spaţiului sacru** aflat în strânsă legătură cu acestea: pe **horn** se făcea intrarea sau ieşirea din casă, alteori chiar urarea (acesta fiind un spaţiu de trecere consacrat, întâlnit şi în cazul altor ritualuri).
La români, ursitoarele sunt 3 (7, 9, 12 etc.) fecioare îmbrăcate în alb (rar 3 bărbaţi – mocani), care ursesc soarta nou-născuţilor în primele opt zile de la naştere (întâia noapte, primele trei nopţi, a treia, a cincea şi a şaptea, a opta etc.). Ele coboară în casă pe horn şi, la căpătâiul copilului, îi prezic /hotărăsc acestuia soarta. Unele credinţe individualizează divinităţile, dându-le nume: Ursitoarea, cea mai mare dintre ele, ţine furca şi fusul; Soarta, care toarce, este mijlocia, iar Moartea, ultima, mezina, curmă firul (Pamfile-1, 1916, 8). Ca şi la alte popoare, ursita ultimei este hotărâtoare (nu numai pentru că este chiar moartea, sfârşitul). Ca semn al apartenenţei lor la un alt univers, ele trăind în păduri neumblate, în locuri depărtate, în pustietăţi (=spaţiu nonuman), intrarea /trecerea în lumea reală se face pe horn – spaţiu sacralizat. Cea de-a treia este şchioapă, adică însemnată, marcată fizic, tot ca un semn al sacrului. Mijlocul de deplasare preferat este zborul. În ceea ce priveşte imortalitatea lor, în arealul românesc este răspândită legenda conform căreia ursitoarele au fost fetele /servitoarele lui Alexandru Macedon, de la care au furat elixirul tinereţii (motivul este întâlnit şi în legendele referitoare la vântoase, iele, boli. În aria slavă – ca fiice ale lui Irod – sunt considerate, în credinţele sârbe, **vilele** – duhuri ale

aerului ucrainene – personificări ale bolilor, iar la bulgari – duhurile apei – toate având aceaşi origine). Spusa lor nu trebuia auzită. Există informaţii privitoare la prezenţa unei ameninţări-blestem adresate potenţialilor indiscreţi, ameninţare rostită în finalul actului ursirii (Kernbach, 1983, 720). De la această regulă se abătea doar moaşa, iniţiata cea care făcea legătura între lumi. De altfel, pedepsiţi erau nu numai cei care trăgeau cu urechea, încercând să afle puţin mai devreme soarta, ci şi „cel ce se uita spre fereşti în cele dintâi trei nopţi ale naşterii unui copil (...), întocmai cum este osândit şi cel ce ascultă vitele care vorbesc în noaptea de Sf. Vasile când proorocesc viitorul" (Pamfile-1, 1916, 12). Tot ca intruziune în lumea sacrului se considera a fi şi pângărirea spaţiului sfânt, prin trecerea /călcarea pe **urma** ursitoarelor – „unul ca acela ologeşte" (*idem*, 15). Ursita putea fi cunoscută, după unele credinţe, mama copilului şi moaşa putând recepta mesajul trimis de ursitoare sub forma viselor în aceste prime trei nopţi (*idem*, 5).

Influenţarea ursitei se putea realiza prin ritualuri de *captatio benevolentiae*. Pentru primirea ursitoarelor, în primele trei zile de la naştere se pregătea o masă pe care se punea pâine, sare şi apă. După ce ursitoarele se sfătuiau asupra viitorului destin al copilului, cea de-a treia (după unele credinţe cea mai bătrână) hotăra soarta: „Să aibă traiul meu din cutare zi şi somnul meu din cutare noapte!" (Pamfile-1, 1916, 4). Tot ca urmare a credinţei în această magie a similarului, în multe regiuni ale ţării se spunea că părinţii copilului trebuie să fie veseli în primele opt zile de la naşterea lui, pentru că altfel se întristează ursitoarele, şi cum vor fi ele în acele opt zile, aşa va fi copilul toată viaţa (este, de fapt, o contaminare cu magia începuturilor, a primei zile; cf. credinţele referitoare la Anul Nou, Paşte etc.; cum va fi prima zi a respectivei sărbători, aşa va fi tot restul anului).

Soarta hotărâtă de ursitoare, după cum spun unele credinţe, poate fi influenţată pozitiv, cu ajutorul unei rugăciuni: „Sfintelor,/ Bunelor,/ Să v-aducă Dumnezeu curate,/ Luminate,/ Bune ca pâinea,/ Dulci ca mierea,/ Line ca apa" (Papadima, 112).

Faptul că acest moment era important pentru copil este observat nu numai din instituirea drumului destinului. Era un moment liminal, plin de pericole, deoarece şi atacurile forţelor malefice se intensificau, pentru că răpirea sau schimbarea copilului se putea face numai înainte de a-i fi croit ursitoarele soarta.

Caracterul implacabil al ursitei este de necontestat, deşi se consemnează şi încercări de anulare a ei: se spune că ursita poate fi abătută prin încercarea de a face abstracţie de ea. Moaşele, care au auzit ursita, puteau evita deznodământul fatal al copilului, făcându-l să ocolească locul sau chiar momentul nefast menţionat în prezicere (Vulcănescu, 166).

Pe lângă acest tip de reprezentare unitară, în mitologia românească se mai face referire şi la *Cartea vieţii* /*Cartea zilelor,* al cărui text este cântat de ursitoare în faţa pruncului (Kernbach, 1983, 720).
Asemenea zeităţilor greceşti şi romane purtătoare de lumină, şi în credinţele româneşti se povesteşte că există trei ursitoare care trăiesc într-o casă în care îngrijesc de candelele vieţii omeneşti: „Sute şi mii se aprindeau şi sute şi mii se stingeau (...). Ursitoarele furnicau de colo până colo, turnând untdelemn prin candele – ici puţin de tot, dincolo mai mult, după cum le era şi lor rânduiala“ (Pamfile-1, 1916, 3).
→ *moire*; *orisniţî*; *parce*; *rod*

URZEALĂ „Se puse pe gând Dumnezeu, cum ar face munţii, dealurile? Şi făcu o furcă mare şi un fus. Începu a toarce ţărna din pământ. Şi a tors trei ceasuri. Făcu la gheme. După ce sfârşi, porniră de la miazănoapte spre miazăzi şi turnă munţii, dealurile şi movilele. Unde sta la odihnă, lăsa câte un ghem. Aceia-s mai nalţi decât toate celelalte“ (Hasdeu, 167). „Iar ziua în care a urzit Dumnezeu pământul a fost marţi şi de aceea e păcat să se înceapă vreun lucru în acea zi, pentru că ar imita pe Dumnezeu şi l-ar ispiti ambiţia diavolească de a-l întrece“ (Olinescu, 50).
La multe popoare reprezentanţii arahnidelor apar ca zei-demiurgi sau ca eroi civilizatori (Africa, America). La români, ariciul e asimilat unui pogonici – potrivit credinţei că el ar fi urzit lumea prin măsurare. Relieful accidentat este explicat prin greşeli de ritual înfăptuite de arici: „Ariciu era voinic, cu barbă mare când urzea Dumnezeu pământu şi chemându-l să ţie de ghiemuri, unu de urzeală şi altu de bătătură, ariciu s-a înfiorat de faţa Domnului şi a scăpat un ghem din mână“ (Brill, 1994, I, 176). „Când a făcut Dumnezeu toate câte se văd pe pământ, s-a apucat să răsucească şi firul vremii. Acest fir era împletit din două: unul negru şi altul alb. Firul alb era ziua, iar cel negru, noaptea. A căutat Dumnezeu un dobitoc care să-l ajute la răsucitul firului, dar nici unul n-a putut să-l ajute, pentru că firul era nesfârşit de lung şi munca era prea cu oboseală multă. Dar iată că s-a găsit ariciul care să dea ajutor lui Dumnezeu. Şi a stat ariciul un an, doi ani, trei, o sută, o mie, ba zece mii de ani şi l-a ajutat pe Dumnezeu. Şi Dumnezeu i-a dat două gheme: unul alb şi unul negru, să le învârtească mereu, ca să se deşire cele două fire deopotrivă. Iar Dumnezeu sta şi răsucea firele şi făcea din două deosebite unul pestriţ şi-l depăna pe ghemul vremii. Şi era menit ca după ce se va isprăvi de depănat, Dumnezeu să facă oamenii şi apoi să înceapă să desfacă firul vremii de pe ghem. Şi acu se zice că uitându-se ariciul mereu la cele două gheme şi învârtindu-le mereu a aţipit de oboseală; iar în vremea asta s-a rupt

firul cel alb şi Dumnezeu depăna pe ghemul vremii un singur fir în loc de două, numai pe cel negru. Deşteptându-se ariciul a rămas fără suflare, de groază multă. Atât cât se depănase firul cel negru singur, atâta vreme trebuia să fie pe lume noapte, căci nu se amestecase cu firul care era ziua. Poate un an, poate doi, ori chiar o sută, ori o mie de ani era să fie pe lume noapte. Şi atunci s-a speriat ariciul de ceea ce a făcut, încât toţi perii de pe dânsul s-au ridicat cum se ridică în vârful capului părul omului de spaimă mare. Şi Dumnezeu, supărat de răul ce-i făcuse ariciul, a zis într-o mânie: «Zbârlit să-ţi rămâie părul viaţa întreagă! Spaimă de moarte să duci câte zile vei trăi!» Dar aducându-şi aminte de binele ce i-l făcuse ariciul, a zis cu bunătate: «Ghemele ce mi le-ai ţinut nu leuit şi ghem să te poţi face, la vreme de primejdie, şi nimeni, nici un om, nici o fiară să nu poată să se apropie de tine ca să-ţi facă rău, că mult bine mi-ai făcut tu». De atunci a rămas ariciul până-n ziua de azi zburlit, cu ţepi şi plin de spaimă; dar se poate apăra de duşmani făcându-se ghem şi nimeni nu-i poate pricinui vreun rău“ (Brill, 1994, III, 111-112). Alte credinţe îl înfăţişează pe arici participant şi la urzirea zilei şi a nopţii. Atunci, el, atras de cântecele unei nunţi, a încurcat cele două gheme şi a fost osândit de Dumnezeu să joace mereu după muzică:„Arici, pogonici,/ Vin de joacă/ Cum îţi toacă!“ (Ştiucă, 70).

USTUROI În general, usturoiului i se conferă o valoare apotropaică generalizată. Împotriva bolilor, a duhurilor necurate, a tuturor nenorocirilor, usturoiul (aiul) apare într-adevăr ca o plantă nesuferită demonicului în totalitate. Într-o povestire, Sf. Ilie este muşcat de lup: „«Ai!» ţipă Sfântul Ilie. «Ai, zise Dumnezeu zâmbind şi întinzându-i un deget, aiul să-ţi fie roadă şi leac pe pământ şi mirosul lui când l-or simţi, strigoii şi duhurile rele să fugă să-şi scoată ochii». Şi din sângele căzut a crescut pe pământ usturoi, nume venit de la usturoiul lui Sfântul Ilie“ (Dragoslav-2, 1994, 129).
Pe lângă situaţiile concrete, când este utilizat în cadrul anumitor ritualuri, întâlnim un ceremonial deosebit integrat în magia mai largă, numită „a primei zile“. Românii, în seara Sf. Vasile (sau a Anului Nou), „încep a unge uşorii şi pragurile casei cu usturoi şi cu mai multe specii de unsori. Asemene ung pragurile şi uşorii grajdurilor şi ale şurilor; apoi, în forma crucii, ung toate animalele, şi în urmă pe sine şi toată familia. Ei cred astfel că în decursul anului viitor vor fi scutiţi de apropierea lui Bată-l-Crucea şi a strigoaicelor care umblă pe la casele oamenilor ca să ia mana de la vaci“ (Marian, 1994, I, 5). În anumite situaţii, **strigoii** îşi manifestau violenţa faţă de oamenii care nu-şi luau măsurile de protecţie cuvenite. „Când strigoii morţi nu au cu cine să se războiască, se duc pe la casele oamenilor unde cearcă să sugă sângele celor ce au nenorocul să le

cadă în mâini. Pentru ca să nu se poată apropia de case, oamenii mănâncă usturoi în această seară, se ung pe corp tot cu usturoi sau numai pe frunte, în piept, pe spate şi pe la încheieturile trupului. La casă se ung cercevelele ferestrelor, pe unde strigoii ar putea să intre sau să se uite în casă, făcându-se semnul crucii şi tot astfel urmează şi la uşă şi horn, pe unde de asemenea se crede că strigoii pot intra şi ieşi din casă“ (Pamfile-1, 1916, 128).

Cea mai completă descriere a virtuţilor apotropaice ale usturoiului apare la I. A. Candrea: „Mirosul usturoiului fiind grozav de nesuferit atât duhurilor rele, cât şi strigoaicelor, nu se poate imagina un apotropaic mai eficace: a) în ajunul Sf. Andrei se ung cercevelele ferestrelor şi ţâţânele uşilor cu usturoi, ca să nu se apropie duhurile rele şi strigoii de casă. Până şi uşile grajdurilor se ung, la Sf. Gheorghe şi la Sf. Andrei, cu usturoi, ca să alunge strigoaicele care vin să ia mana vacilor; b) pe fereastră e bine să pui seara usturoi, ca să nu se apropie nici o boală de casă; c) spre a fi ferit de friguri, se leagă la încheietura mâinii o aţă roşie, de care e atârnat un căţel de usturoi sau se leagă, tot acolo, într-o cârpuliţă, puţin usturoi pisat; d) în prima zi a postului Sf. Petru şi Pavel, mamele leagă copilelor lor usturoi la grumaz sau îl pun la tălpi, pentru ca trecând «frumoasele» (ielele), să nu li se întâmple nimic“ etc. (Candrea, 1944, 250).

Dacă vreun om dobândeşte o „pocitură de noapte“ (congestie cerebrală, paralizie facială, epilepsie), pentru a fi vindecat, „descântătorul ia un fir de usturoi şi, străpungându-l pe toate părţile cu vârful unui ac, descântă. După ce rosteşte cuvintele incantaţiei împungând căţelul de usturoi cu vârful acului, cu o parte a căţelului de usturoi descântat, descântătorul unge pe cel suferind peste tot trupul, iar cealaltă parte i-o dă bolnavului să o mănânce. Alteori, omul «pocit» este uns cu mujdei de usturoi“ (Marian, 1880-2).

Sunt întâlnite însă multe credinţe care apropie uluitor usturoiul de lumea morţilor: nu ca mijloc de protecţie împotriva duhurilor necurate, a strigoilor, ci ca semn distinctiv al acestora (credinţe care se integrează foarte bine în principiul de unitate a contrariilor). În Siberia, potrivit credinţelor buriaţilor, prezenţa sufletelor moarte în timpul naşterii – ele se întorc noaptea pentru a-i chinui pe cei aflaţi în viaţă – poate fi recunoscută după mirosul de usturoi pe care-l răspândesc (Chevalier-Gheerbrant, III, 421). Populaţia batak din Borneo conferă usturoiului puterea de a regăsi sufletele rătăcite (*idem*). În legătură cu aceste reprezentări, menţionăm şi practicile româneşti care utilizează usturoiul în calitate de detector al spiritelor malefice: „Dacă vrei să cunoşti pe strigoaice, cel dintâi şerpe ce l-ai vedea în martie să-l omori şi să-i tai capul. În gura lui să pui usturoi de vară şi în ziua de Sf. Gheorghe, până a nu răsări soarele, să-l pui în pământ. După ce creşte, îl strângi. La anul, în ziua de Sf. Gheorghe să te ungi pe piept cu usturoiul

acela şi să te sui într-un copac, şi toate strigoaicele vor veni la copacul acela şi ţi se vor închina ca la cel mai mare. Atunci le întrebi: «Tu unde te duci?» «Eu merg la cutare să-l sărăcesc.» «Dar tu?» «Eu merg la cutare să-i iau mintea.» Alta merge să îmbolnăvească. «Voi să nu mergeţi acolo, dar să vă duceţi pe al 9-lea hotar şi să vă bateţi şi-apoi iar acasă să vă duceţi, căci dacă nu veţi asculta, eu voi şti!»“ (Niculiţă-Voronca, 865). La fel se spunea că dacă mergi la biserică cu un astfel de usturoi consacrat, în ziua de Paşti, şi-l pui sub pragul bisericii, strigoaiele nu pot trece pragul până nu iei usturoiul de acolo (Pavelescu, 1944, 86). Mai mult: dacă posezi un asemenea usturoi, oriunde ai merge, toate buruienile şi copacii vor vorbi cu tine, îţi spun cum le cheamă şi de ce sunt bune. În Transilvania se mai crede că omul respectiv are pe lângă darul de a vorbi cu toate vietăţile lui Dumnezeu, şi pe acela de a auzi cum creşte iarba şi de a putea scoate din pământ orice comoară va vedea arzând (*idem*). Dacă vrei să vezi vântul, primăvara, când vezi şarpe dintâi, să-i tai capul cu o para de argint, ş-apoi să pui capul şarpelui într-un căţel de usturoi de la Sf. Andrei, că vezi vântul (Gherman, 96).

Nu numai spiritele puteau fi găsite cu ajutorul usturoiului: „Când ţi se fură ceva, să mergi iute şi să ungi limba clopotului de la biserică cu usturoi şi să tragi clopotul, că se aude îndată cine ţi-a furat“ (Niculiţă-Voronca, 550). Sau: „Când ţi se fură ceva, ca să găseşti iute lucrul furat, să faci iute cruci cu usturoi la uşi şi fereşti, pe afară şi în mijlocul casei, să freci de pământ cu piciorul gol un fir de usturoi, că îndată trebuie să auzi unde ţi-i paguba (…). Cum celui ce n-a mâncat usturoi îi miroase de la cel ce a mâncat, aşa aud oamenii de cel ce a furat“ (*idem*).

→ *căluşari*; *plante magice*

V

VAMPIR Imaginea vampirului – **strigoiul** românesc – a fost impusă mai ales de literatura occidentală. Ce trebuie reţinut este însă originea lui orientală, aşa cum s-a conturat iniţial, precum şi ecourile pe care le-a avut asupra spaţiului mitic sud-est-european.
În Europa, vampirul este un mort demonizat, care, ieşind noaptea din mormânt –adesea sub forma unui liliac –, suge sângele oamenilor adormiţi, le provoacă coşmare, transformându-i, în ultimă instanţă, în fiinţe asemenea lui. Împotriva acţiunii lui s-au dezvoltat numeroase practici de destrigoire: scoaterea trupului din mormânt şi înţeparea lui cu un ţăruş dintr-un lemn la rându-i demonizat, decapitarea, alături de utilizarea amuletelor tradiţionale (**usturoi**, **fier** etc.).
Varianta orientală a vampirului european este *ubâr*, *vupâr, vupar (miaskai kupkân* – cf. şi rom. *căpcăun*; *hohan, hortlak* – la tătari, găgăuzi, ciuvaşi, turci etc.). Aici, această fiinţă demonică şi mare consumatoare de sânge omenesc îşi face apariţia când un vrăjitor şi-a vândut sufletul diavolului (*şaitan*), în locul căruia primeşte acest suflet demonic, care îl posedă în timpul vieţii omului, chiar şi după moartea acestuia.
Vampirul tătarilor este deosebit de periculos pentru femeile însărcinate, cărora le poate răpi copii din pântece. Alte acţiuni specifice sunt furtul copiilor, al laptelui vitelor; trimite boli oamenilor, suge sângele animalelor etc. Şi aici este caracteristică **metamorfoza**: când părăseşte trupul-gazdă, vampirul ia înfăţişarea unui glob de foc, a unei roţi de foc, a unui câine sau porc, a unei pisici etc. Ca în cazul metamorfozităţilor români, dacă este rănit, când se întoarce în trupul uman va păstra semnele încăierării din ajun (*Mifologiceskij slovar'*, 135, 546).
Probabil prin filiera sârbă, care cunoaşte formele *upâr, vepir, vampir*, cuvântul şi realitatea pe care o înfăţişează au pătruns în Europa Occidentală. În strânsă legătură cu motivul suptului sângelui şi deci cu provocarea indirectă a unor afecţiuni fizice sau psihice, în ipostaza sa luminiscentă (duhul zboară noaptea sub forma unui glob de foc), vampirul se apropie foarte mult de imaginea **zburătorului** românesc (care cunoaşte variante asemănătoare şi în regiunile locuite de slavi – *zmei, ognennîi zmei* etc.).

VATRĂ; SOBĂ Aici trebuie să încadrăm mai vechile reprezentări romane şi greceşti despre divinităţi specializate, protectoare ale acestui topos sacru.

Fornax „sobă“ era zeiţa romană a vetrei şi sobei; din aceeaşi categorie făcea parte şi *Vesta*, zeiţa vetrei casei şi a focului (< gr. *Hestia*; Agbunov, 68, 329). Un spaţiu aflat în contagiune cu **hornul** este soba. Astfel, se credea că arderea în sobă a unor mături vechi producea vânt puternic, furtună. Din contră, tot la ruşi se credea că arderea unei astfel de mături ducea la înmuierea gerului (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 18). Legătura mai clară a sobei cu cealaltă lume, în speţă cu lumea morţilor, se evidenţiază într-o serie de practici magice care se desfăşoară după încheierea ceremonialului înmormântării. Pentru a nu se teme de morţi sau pentru a se feri de acţiunea lor nefastă, ca strigoi, oamenii îşi lipeau mâinile de sobă sau, dând la o parte apărătoarea, se uitau în sobă (Baiburin, 1983, 165).

VÂLVA BĂII „După credinţa românilor, toate lucrurile au vâlvă. Şi holda are vâlvă, şi pădurea, şi apele, şi înţelepciunea cea mare încă îşi are vâlva ei“ (Ioniţă, 34). Prin urmare, reprezentările legate de vâlva băii, a muntelui, se încadrează firesc în acest sistem, care îi ataşează fiecărui domeniu din univers patronul propriu. Ca în cazul altor personaje, ambivalenţa duhului este marcată cromatic: „Vâlva, când apare, poate fi îmbrăcată în alb sau în negru. Aia în alb nu-i aşa de periculoasă ca aia în negru. Aia în negru nu-i bună“ (*idem*). Fiind un duh al minei, o întrupare a bogăţiilor, dar şi a pericolelor care-i pândesc pe mineri în subteran, ea este înfăţişată purtând mărcile caracterstice acestui univers: „Ea este invizibilă şi numai celor curajoşi se arată. Statura ei e înaltă şi e îmbrăcată ca şi băieşii, însă cu haine mai frumoase decât ale lor; are ştearţ (lampă) în mână şi ciocăneşte ca şi ei prin baie. Credinţa băieşilor este că baia care n-are vâlvă, n-are aur“ (Pavelescu, 1945, 27). Când dorea să-i ajute pe mineri, ea lua chipul unor animale banale; însă prezenţa lor într-un mediu nespecific îi făcea pe mineri să ia cunoştinţă de hierofania personajului: „Când se înfăţişează ca şoarece sau pisică neagră, este semn că mina se va prăbuşi sau că va lua foc“ (Ionescu, 72). Dacă era un spirit fast, putea să-şi manifeste şi mai concret sprijinul oferit minerilor: „Era odată un om sărac. Când a mers supărat în baie, i-a ieşit vâlva băii îmbrăcată în alb şi i-a zis ca să nu mai fie supărat, că îl duce într-un loc bun. L-a dus într-un loc necunoscut, unde era mult aur şi i-a zis să-şi ia aur cât poate să ducă“ (Ioniţă, 52). Cu toate acestea, mai numeroase erau pericolele care-i pândeau pe minerii care nu mai credeau chiar atât de uşor în posibilitatea îmbogăţirii pe neaşteptate, cu sprijinul duhului minei. În cazul în care aceasta îşi manifesta disponibilitatea faţă de un miner, acordul acestuia sau, mai bine spus, consimţământul tacit era echivalent cu un fel de pact cu diavolului, sancţionat de comunitate: „Vezi, cu vâlva băii nu te poţi prinde, că ea îi mai mare peste aur(...). Pesemne o fi bătrână şi zgârcită, şi se mânie când vede că

pun şi oamenii mâna pe comorile ei. De aceea cred eu că se năpusteşte asupra bieţilor băieşi şi îi omoară din senin. Vâlva se arată la oameni – mai cu seamă când a pus ochii pe câte un fecior mai zdravăn – şi le arată unde să cerce după aur, dar numai cu o condiţie: să nu spună la nimeni că au dat ochii cu ea, căci altfel sunt pierduţi“ (Ciauşanu, 51).
La polonezi, duhul minei, *skarbnik*, apărea ca un pitic bătrân, cu o barbă mare, albă (deşi, în general, era considerat a fi invizibil). Când se oferea să-i ajute pe mineri, sprijinul se putea transforma într-o adevărată pedeapsă: el îi silea pe oameni să-i dea ceva în schimb sau să promită ceva (ce este, de obicei, greu de îndeplinit), astfel că înţelegerea încheiată se încheia tragic pentru miner (Ionescu, 72). Tot din aria slavă este interesant de menţionat o altă ipostază a duhului minei: cea a şarpelui. Ca în mitologia românească, referitor la venirea pe lume a balaurilor fabuloşi, şarpele-vâlvă primeşte puteri deosebite într-un moment încărcat de sacralitate: se spune că acest şarpe este orb tot anul, numai în ziua solstiţiului de vară capătă darul vederii (acest moment este prin excelenţă pus în legătură cu deschiderea comorilor). Atunci, veghind comorile, el este deosebit de periculos pentru om, care cu greu poate scăpa de puterea lui (Afanasiev, 1868, 527). Tot astfel este uşor de explicat şi credinţa minerilor din Ural care spune că acolo unde se află mulţi şerpi, se poate găsi şi mult aur (Helgardt, 486; credinţe asemănătare se întâlnesc la francezi: *petit mineurs*; englezi: *knockers, cutty-soams*; germani *zwerg* etc.).

VÂNT; DUHURI ALE VÂNTULUI; VÂNTOASE În condiţiile în care vântul este considerat un personaj specializat, răspunzător de mişcarea maselor de aer, el este reprezentat în mod tradiţional ca un monstru ofidian: „În Vechiul Regat, despre vânt se crede că este o hală sau balaur mare, care suflă numai pe o nare de nas, căci de-ar sufla pe amândouă, ar prăpădi tot pământul“ (Gherman, 97). Alteori, vântul nu este văzut ca un demon; în acest caz, demonismul lui este datorat, ca în cazul duhurilor româneşti ale apei, elementelor sau spiritelor pe care acesta le transportă pe aripile sale (aceasta este modalitatea cea mai simplă de trimitere a farmecelor) sau, mai rar, a fiinţelor supranaturale care îl produc: „Prin unele părţi se crede că nu Dumnezeu este izvoditorul vântului, ci altcineva, nişte duhuri necurate, care suflă şi care prin aceasta vor să nimicească pământul. Suflarea acestor duhuri se cheamă vânt“ (Pamfile-3, 1916, 18). „Zice că sunt vânturi rele, care dau peste om şi pot să-l muţească, să-l ologească, să-l îmbolnăvească, dar el nu-i vinovat. Vântul nu-i rău, numai duce multe rele. Descântătoarele ce descântă, ce desfac nu dau desfăcătura pe pădure şi pe copaci, ci dau pe vânt, şi vântul peste cine dă cu ele, boala sau răul de acela se prinde. Din pricina asta se întâmplă ca să se îmbolnăvească adesea şi cel vinovat“

(Niculiţă-Voronca, 404). Tot ca un rezultat al comportamentului spiritelor malefice este receptat vântul în credinţele despre duhurile eoliene: „Vânturile cele rele sunt nişte vânturi însoţite de duhuri necurate, de cele mai multe ori de iele. Aceste vânturi bat numai în anumite locuri şi, dacă se întâmplă că prin acele părţi dau peste oameni, îi vânturesc, adică îi înnebunesc, îi muţesc, le iau vreo mână sau vreun picior“ (Pamfile-3, 1916, 44). Cea mai frecventă reprezentare a vântului demonizat o constituie vântoasa/vântoasele: „Cele şapte vântoase sunt fetele împăratului Ivantie, om răutăcios, împăratul de la Macaron, aproape de rai, care e lângă Vavilon. Fetele lui Ivantie s-au spălat cu apă vie de la fântîna lui Ivantie şi de-atunci până-n ziua de azi au rămas tot tinere şi frumoase, şi tot aşa vor rămânea fără să îmbătrânească vreodată. Niciodată nu se despărţesc, ci toate 7 umblă împreună, tot vesele. Când joacă şi cântă ele avem vântoasele“ (Gherman, 108). Lipsa intenţionalităţii lor malefice reiese şi din credinţele care accentuează calitatea lor de instrument, e adevărat, devenit malefic, manipulat de cunoscători în propagarea farmecelor, a vrăjilor: „Se mai credea că ar fi fetele vitrege ale mamei vântului, stăpânite de duhuri necurate, care aduc relele peste oameni, mai ales în ceasul rău“ (Butură, 1992, 177).Alteori, vântoasa este o reprezentare la scară mică a conflictelor atmosferice declanşate în înălţimi între sufletele demonizate ale oamenilor (vrăjitoare, vâlve, hale etc.): „Se crede că în vântoasă e ascuns un om rău din sat, care vrea să facă rău cuiva – să-i ducă ori risipească fânul, să aducă boale supraomeneşti. Aceşti oameni «au spiriduş», adecă înzestraţi cu puteri supraomeneşti şi îs în legătură cu dracu. O astfel de vântoasă se numeşte şi vânt rău. Puterea lor însă e legată de anumit timp: au putere de a face rău numai din mai până toamna“ (Gherman, 109). Ieşirea din cercul vicios nu se putea face numai prin intermediul tratamentului tradiţional; se impunea revenirea la locul accidentului exact peste un an, când demonii repetau mişcarea ciclică. „Relele vântoasei, după unii, n-au leac; după unii, n-au leac dacă a trecut peste cineva la miezul nopţii, alţii însă cred că dacă cineva e secat de vântoase, numai aşa se poate vindeca, dacă la anul în aceeaşi zi şi la acelaşi loc aşteaptă din nou vântoasa, care, de va trece din nou peste el, îl vindecă“ (*idem,* 111).

Ca un instrument divin, prin intermediul căruia oamenilor li se semnalează că legile firii sunt încălcate, apare vântul în credinţele foarte răspândite, care îl pun în legătură cu extincţia sufletului sinucigaşilor: „Când se întâmplă o faptă mare în răutate, mai ales dacă se spânzură sau se îneacă cineva, bate întruna zile întregi ca semn de întristare“ (*idem*, 102). Tot ca instrument punitiv apar vântoasele şi atunci când răpesc copii: „Mama, dacă blastămă copilul când e mititel, vântoasa îl ia. O femeie zicea unui copil: «Umflate-ar vântoasele!» Şi l-au ridicat pe sus cum păştea vacile şi l-au izbit într-o râpă, de a murit“ (Niculiţă-Voronca, 403-404).

În afară de acţiunea malefică concertată pe care o au vânturile, rezultat al unor forţe demonice concrete sau nu, o altă temă specifică legendelor consacrate acestui element este cea a gardienilor supranaturali, aparent neputincioşi să ducă la bun sfârşit sarcina care li s-a încredinţat (motivul se întâlneşte şi în descântece: „trei babe păziră gâlcile“). Orbirea (ce poate fi interpretată ca un semn caracteristic, ce marchează apartenenţa gardienilor din lumea cealaltă) nu poate fi considerată neapărat cauza esenţială a neglijenţei acestora, ci, mai degrabă, „uitarea“, amnezia care i-a cuprins subit (aşa cum se întâmplă şi în alte mituri): „Vânturile sunt închise într-o bute şi sunt date în grija unei babe oarbe sau în grija unui moşneag orb. În bute vânturile se tot frământă până ţipă cepu şi atunci se împrăştie în lume. Ele tot bat până baba găseşte din nou cepul să astupe butea“ (Gherman, 99; sau : „Butea o astupă bătrânul cu degetul; pe bătrân câteodată «îl fură somnul» şi atunci scapă degetul; se mai crede că bătrânul cu voia lui lasă vânturile, ca să se răcorească aerul etc.“). Altă povestire aduce în prim-plan un alt „handicap“ al păzitorilor: „Vântul se porneşte de la marginea lumii. Acolo nu-s oamenii, ci numai două babe surde, cu două gheme în mână. Când desfac ele ghemele şi prind a le da drumul, vântul porneşte puternic, hain de mânios. Atunci oamenii strigă la babe: «Nu mai daţi drumul!», iar ele fac (semn) înapoi din mână şi zic: «Lasă, lasă, că-i dăm drumul! „Şi-i dau drumul, pentru că-s surde“ (Pamfile-3, 1916, 19). În sfârşit, un ultim aspect al demonismului vântului este cel legat de modalitatea prin care poate fi văzut spiritul motor aflat în mijlocul curentului de aer: „Dacă vrei să vezi vântul, primăvara, când vezi şarpe dintâi, să-i tai capul cu o para de argint, ş-apoi să pui capul şarpelui într-un căţel de usturoi de la Sf. Andrei, că vezi vântul“ (Gherman, 96).

Alte credinţe sunt mai restrictive: nu atât înfăptuirea unui ritual, cât de sofisticat ar fi acesta, permite accederea într-o zonă prin excelenţă sacră. De aceea, numai persoanele consacrate pot beneficia de aceste calităţi: „Se credea că numai dobitoacele văd vântul, că ele «îs curate», nevinovate. Pentru aceea îşi ridică capul vitele când suflă vântul“ (Butură, 1992, 173). Alteori, reprezentările româneşti se fac ecoul unor credinţe incitante, reminiscenţe ale unei perioade demult apuse, ce poate fi asemuită cu o adevărată „vârstă de aur“ a omenirii. Astfel, oricine putea dispune cândva de aceste calităţi, acum rare. Numai copiii, singurii care trăiesc într-un univers nepervertit, la adăpost de amăgirile demonice, pot beneficia de aceste haruri: „În Bucovina se spune că vede vântul cel care nu mănâncă ceapă şi chipăruş ori cel ce mănâncă pelicioara de la ceapă un an, *copilul care nu mănâncă ceapă şi usturoi până la 7 ani*, omul care nu-şi spune visurile 7 ani şi n-ar mânca usturoi, copilul acelei mame care nici ea nici

mama ei n-au mâncat ceapă“ (*idem*; s. n., A.O.). Pierderea acestor calităţi, „orbirea“ care-l cuprinde pe om este surprinsă plastic în următoarea credinţă: „Prin unele părţi se crede chiar că omul în vârstă ar putea să vadă vântul dacă s-ar feri şi n-ar mânca ceapă şi usturoi, a căror peliţă se pune pe ochiul omului şi-i taie astfel vederea“ (Pamfile-3, 1916, 28).

VÂNTOASE⟶VÂNT

VÂRCOLAC Conform unor vechi credinţe, oamenii-lup şi alţi monştri concepuţi „anormal“ se năşteau în ciclul celor douăsprezece zile, adică între Crăciun şi Sf. Ioan, iar alte personaje demonice manifestau o activitate nefastă deosebită în această perioadă (**timp sacru**), pusă în general în legătură cu supranaturalul malefic. Vârcolacii pot lua aspect de lup în perioada celor douăsprezece zile dintre Crăciun şi Bobotează, din momentul în care li se arată un copil şchiop (imaginea patronului lupilor) se zice că îl urmează cu miile pe un bărbat înalt, înarmat cu un bici de fier spre undele unui fluviu uriaş, pe care îl trec fără să se ude, pentru că bărbatul acela îi despică apele cu o lovitură de bici; că atacă vitele, dar că nu le pot face nici un rău fiinţelor umane (Ginzburg, 1996, 164).
Conform credinţelor româneşti, vârcolacii „se fac din copiii nebotezaţi, din părinţi necununaţi ori se fac din văzduh, numai din cauză că torc femeile fără lumânare noaptea, mai ales la miezul nopţii, pentru ca să se facă vrăji cu firul tors astfel. Pe acele fire stau vârcolacii şi acele fire se fac de la sine în calea unui vârcolac. Cât timp aceste fire nu se rup, vârcolacii rezemaţi de ele sunt puternici şi merg încotro vor; atunci ei atacă corpurile cereşti şi le rup cu dinţii“ (Olinescu, 453). La ruşi este foarte răspândită credinţa că vârcolacii sunt oameni care au fost prefăcuţi în lupi (sau în alte animale) de vrăjitori. După ce a trecut termenul vrăjii (de regulă şapte ani), vârcolacii involuntari îşi recapătă înfăţişarea umană şi se întorc acasă (în cazul fericit, în care vrăjitorul este încă în viaţă; dacă vrăjitorul a murit între timp, ei îşi păstrează pentru totdeauna această înfăţişare; Novicikova, 447). De regulă, transformarea (**metamorfoza**) în vârcolac este temporară, chiar dacă durata este variabilă: nouă ani în Arcadia, după Pausanias şi Plinius; şapte ani sau o perioadă anume din şapte ani în şapte ani, în Irlanda medievală; douăsprezece zile în ţările germanice şi baltice. În al doilea rând, transformarea este precedată de gesturi de natură rituală: vârcolacul se dezbracă şi îşi atârnă hainele de crengile unui stejar (Plinius) sau le pune pe pământ, urinând în jurul lor (Petronius); pe urmă trece un iaz (în Arcadia, după Plinius) sau un fluviu (în Letonia, după Witekind; Ginzburg, 1996, 165). „Tot omul care e tricolici, când îi soseşte timpul, fie ziua ori

noaptea, se duce până-ntr-un loc unde se crede a fi scutit de ochii lumii (ca şi în cazul reprezentărilor specifice meteorologiei populare – şerpi, balauri, chiar şi solomonari –, când era esenţială interdicţia privitului – n.n., A. O.), acolo se dă de trei ori peste cap, îşi schimbă făptura sa de om şi se preface în lup sau câine, şi în această stare căşunează apoi o mulţime de daune, răutăţi şi neajunsuri celorlalţi oameni care nu sunt tricolici ca dânsul şi pe care îi întâlneşte în calea sa“ (Pamfile-1, 1916, 147). „Când se face mai întâi, se-ncruntează, adică ochii i se fac roşii. Dacă cei care sunt în casă-l sângerează în acel timp, el se îndreaptă, dacă nu, umblă ca o scânteie şi omoară pe oricine întâlneşte înaintea lui“ (Muşlea-Bârlea, 239). Sau: „Când se întâmplă să fie recunoscut şi scrijelat de cineva, făcându-i-se sânge, atunci se preface iarăşi în om“ (*idem*, 241; a se vedea, în acest sens, formula magică rostită la sabatul vrăjitoarelor – „dau, dar nu tai“ – tăierea presupune sângerare, deci trezire din starea demonică): „Când se sângerează prin lovire ori muşcătură de câine, totdeauna moare. El fiind o dată sângerat cu sângele său, îşi pierde puterea de pricolici şi începe a spune, la casnici ori rudenii, cum că el a fost pricolici şi moare din lovitura cutărui om etc., căci altfel, de n-ar spune, nu-i poate ieşi sufletul“ (Muşlea-Bârlea, 243). Alteori, permanentizarea stării se realiza chiar prin naştere, în cazul copiilor ursiţi să aibă această înfăţişare: „Se spune că o fată fiind pusă strigoaică pe un câine, după ce a îmbătrânit şi a murit, s-a prefăcut în lup şi a mâncat toţi câinii din sat“ (Pamfile-1, 1916, 142; imaginea este generată de credinţa conform căreia moaşa este cea care meneşte destinul nou-născutului: „Pe ce lucru îi sparge moaşa căciula, pe ce o arunca-o întâi, pe acel lucru e acel om strigoi“).
(şi la sârbi, croaţi, sloveni: *vukodlak, volkodlak*; la bulgari: *vălkolak, vărkolak, vâlkolak* etc.)
→ *pricolici*

VÂRTEJ; VOLBURĂ Volburile, vârtejurile de vânt erau atribuite peste tot ielelor, rusaliilor etc., care le stârneau cu dansul lor frenetic sau când treceau în zbor deasupra pământului. Sporadic, s-a păstrat credinţa că şi ielele ar fi fost închise într-o bute, pe care o păzeşte mama vântului, care le eliberează după bunul ei plac (Butură, 1992, 177). Ca şi în cazul vânturilor rele, şi volbura putea să fie numai un înveliş pentru o întrupare demonică aflată în mijlocul ei (să ne amintim şi credinţele ruseşti referitoare la spiritul câmpului, la **polevoi**): „Volbură se face şi atunci când vrea dracul să meargă undeva să câştige suflete. El se ascunde în vârtejul acela, ca să nu-l vadă nime. Cu cât e mai mare bucuria sau necazul dracului, cu atât e mai mare şi

volbura“ (Gherman, 110; sau „Volbura – îşi bate dracu copiii “; „Dracu cu muierea sa adeseori se ceartă“ ; „Sunt vântoase când se spânzură cineva, atunci dracul, de bucurie că a mai câştigat un suflet, joacă trei zile şi trei nopţi“). Un alt motiv al povestirilor superstiţioase descrie volbura drept „nunta dracului“: „«Frumuşelele» sunt toamna, atunci e nunta dracului, se însoară un fecior de drac. Vine aşa un vânt şi rupe frunzele de pe păpuşoi şi se învârte cu o frunză până în cer. Frunza aceea e «mireasa», zic oamenii în râs. Aşa un vânt dacă trece peste un om, când îl găseşte dormind, îl ologeşte, îi ia puterile, îl strâmbă. Şi nici să-i zici «vântoasă», că e rău, dar să-i zici «frumoasă», «frumuşelele», că atunci e bine“(Niculiţă-Voronca, 403). O altă credinţă înfăţişează volbura ca fiind jocul ielelor, care „se întâlnesc din trei părţi, se prind de mână şi joacă“ (*idem*). „Unii zic că volbura se stârneşte aşa: se întâlnesc faţă în faţă două vânturi turbate, care se pizmuiesc şi se bat pe viaţă – pe moarte. Unul e învins, şi atunci celălalt îşi ţine mai departe calea“ (*idem*, 110). În ceea ce priveşte acţiunea nefastă pe care o exercitau asupra oamenilor, ea era extrem de variată: „Volbura sau vântoasele fiind duşmănoase omului, aduc o mulţime de rele. Dacă trec peste cineva, acela rămâne sec ori, dacă te află dormind în câmp «te strică», adică îţi strică mintea, îţi strâmbă mâinile, picioarele sau grumazii, ori capeţi «tremurici» (tremurare) pe viaţa întreagă, sau te umple de bube. Dacă eşti lovit de vântoase în partea dreaptă, poţi trăi aşa sec chiar şi 3-4 ani, iar dacă eşti lovit de partea stângă – mori. Dacă te atinge volbura capeţi ameţeală“ (Gherman, 111). Ca şi în cazul ielelor, simpla atingere a spaţiului marcat de prezenţa demonică a spiritului eolian era suficientă pentru a crea disfuncţionalităţi: „Dar nu numai dacă te atinge vântoasa te poceşti sau capeţi alte boale, ci şi numai dacă calci în locul acela unde a fost jocul ei. În locul unde a aruncat volbura obiectele stricate în văzduh nu se mai face roadă“ (*idem*). În cazul în care oamenii ştiu din timp de măsurile ce trebuie luate la întâlnirea cu un vârtej, ei pot preveni desfăşurarea maleficiilor, alungând demonii: „Dacă ne culcăm la câmp sau oriunde afară din casă, împlântăm lângă noi în pământ un fier, de exemplu un briceag, secure sau furcă, şi prin aceasta delăturăm de la noi puterea vânturilor. Sau, când vezi volbura, să te laşi la pământ şi să taci tăcerea peştelui“; „Când vine vântoasa, să dai cu mîna stângă în vânt, şi dacă loveşti vântoasa, loveşti pe cel ce e ascuns în ea şi nu mai are putere de a face rău“; „Duhul cel rău din vântoasă îl putem şi prinde, scuipând, de strei ori, în vârtej şi legând pe un brăcinar trei noduri. Când vârtejul trece, rămâi cu dracul legat de bot, ca şi cum ai ţinea un cal de căpăstru“ (Gherman, 112-114). În sfârşit, nu se puteau ignora controlorii fenomenelor meteorologice. Deşi este o credinţă sporadică, **contrasolomonarii** pot apărea în calitate de personal

specializat capabil să îndepărteze vârtejul – văzut aici la scară cosmică – care-l are în centru pe balaur şi pe solomonarul care-l conduce: „Oamenii meşteri opresc în modul următor solomonarul. Când (...) vede că s-a ivit vreun balaur (...), iese la margine de sat, din partea de unde vine balaurul, cu un cuţit în mână, brodeşte ca să arunce cuţitul chiar prin mijlocul – inima – vârtejului. Dacă a nimerit mijlocul, atunci cuţitul a străbătut şi inima balaurului, şi pică mort cu solomonar cu tot“ (*idem,* 149).

VILE⟶SAMOVILE

VINERI⟶SF. VINERI

VISE Visele constituiau semnul cel mai obişnuit prin intermediul căruia se produceau contactele cu divinul. Visul divinator se produce spontan; mai târziu se încerca obţinerea unor vise profetice prin intermediul procedeului numit *incubatio*, adică în urma somnului în templu. O dată cu trecerea timpului, cu precădere în Roma imperială, interpretarea viselor devine o profesiune. O povestire inclusă de Cicero în ciclul *De divinatione*, arată importanţa şi precizia ştiinţei tălmăcirii viselor pentru antici: „La ce bun să reamintesc aici, după istoria perşilor scrisă de Dinon, cum au tălmăcit magii un vis marelui Cirus? Cirus a visat odată că soarele se afla la picioarele sale. În zadar încercase de trei ori să-l prindă cu mâinile, spune Dinon, căci, rostogolindu-se neîncetat, îi aluneca şi, până la urmă, chiar a dispărut. Magii, care la perşi erau socotiţi ca oameni înţelepţi şi învăţaţi, i-au spus că prin această întreită încercare de a prinde soarele i se prezicea că va domni treizeci de ani, ceea ce s-a întâmplat întocmai, căci el a atins vârsta de şaptezeci de ani, având patruzeci când a început să domnească“ (*De divinatione*, I, XXIII, 274). Tot Cicero oferă un alt exemplu celebru de previziune prin intermediul viselor (de această dată nu în registru simbolic, ci explicit, visul furnizând nu aluzii, imagini simbolice, poetice, ci mesaje directe): „Citim în Platon cum că Socrates, pe când era la închisoare, i-a spus prietenului său Criton: «Voi muri peste trei zile, pentru că am visat o femeie de o rară frumuseţe care mi-a rostit numele şi a spus acest vers din Homer: *Tertia te Phyhiae tempestas laeta locabit*». Şi istoria ne spune că moartea s-a produs aşa cum a prezis“ (*idem*, I, XXV, 280). Sufletul este cel care are acces, în starea de somn, la realităţile divine, el este mesagerul destinului. Platon, în *Timaios* (71 *d*), împărtăşeşte această convingere: „Acea parte a sufletului care îşi are sălaşul în preajma ficatului (ficatul este un element important în executarea practicilor divinatorii, în calitatea sa de recipient al sacrului) (...), petrece, în timpul nopţii, cu exerciţiul prevestirii prin vise“.

În practica obişnuită, divinaţia haruspicilor cuprindea de multe ori şi interpretarea viselor, alături de tălmăcirea altor semne: „Se istoriseşte că acolo (la Capua), în timpul somnului, ambilor consuli le-a apărut în vis chipul unui om cu o înfăţişare neobişnuită, întrecând orice făptură omenească prin strălucirea lui, care a rostit următoarele cuvinte: «Într-una din bătălii va trebui să cadă jertfă însuşi comandantul, iar în cealaltă o armată va fi jertfită în cinstea zeilor mani şi a zeiţei Mame a pământului. Acel popor şi acea tabără câştiga-va biruinţa, a cărei căpetenie jertfi-se-va într-un atac năvalnic asupra legiunilor vrăjmaşe!» După ce consulii şi-au povestit unul altuia visele, au hotărât să aducă jertfe zeilor un număr de vite ca să le îmblânzească mânia şi în acelaşi timp au apelat şi la haruspicii, pentru ca, dacă prevestirile sunt aidoma cu vedeniile din timpul somnului, oricare dintre cei doi consuli să fie gata să împlinească vrerea ursitei“ (Titus Livius, VIII, 6).
→ *divinaţie*

VODIANOI În ceea ce priveşte înfăţişările pe care le pot lua **duhurile apei** la ruşi, ele variază în funcţie de locul apariţiei (un trunchi de copac putrezit, cal etc.). Când apare în sat, el ia chip omenesc, având de fiecare dată un semn distinctiv – din colţul stâng al caftanului picură apă; este închis invers la haină, îl caracterizează predominanţa culorii verde (îmbrăcăminte, pigmentul pielii, al părului) etc. Aşa cum se întâmplă şi cu alte reprezentări malefice, în timpul zilei se ascunde în locuri întunecoase, până la căderea serii, când apare pe suprafaţa apei sau pe mal, bătând din palme, sărind în apă ca un peşte (cel mai des el este auzit, nu văzut) etc. Uneori, duhul apei se amuză pe seama navigatorilor, pe care-i sperie în diferite feluri: de exemplu, pescarul vede cum pluteşte pe apă corpul unui **înecat** şi vrea să-l ia în barcă, pentru a-l aduce la mal; dar, spre stupoarea lui, înecatul „înviază“, sare din barcă şi începe să hohotească macabru (Orlov, 512). După ce îl îneacă pe om, duhul apei îi răpeşte sufletul, care se află din acel moment în puterea lui; trupul este aruncat şi găsit mai târziu plutind pe suprafaţa apei. Sufletele înecaţilor devin slugi ale diavolilor (*idem*, 513). În seria reprezentărilor antropomorfe referitoare la vodianoi, aşa cum se observă sporadic şi la alte tipuri de personaje, sunt incluse multe caracteristici care subliniază latura lui socializată: sub apă are gospodării mai mult sau mai puţin vaste (palate, adevărate împărăţii), slujitori; are familii, formate prin căsătorii cu alte tipuri de spirite ale apei sau tinere fete înecate etc. Revărsările râurilor sunt explicate ca fiind momente extrem de fericite în viaţa duhului: frecvent se spune că în timpul inundaţiilor vodianoi îşi celebrează nunta; din această cauză el bea peste măsură, prin acest exces explicându-se creşterea nemăsurată a nivelului apei.

Funcţia punitivă a duhului apei este surprinsă în povestirile care pun accent pe încălcarea unor interdicţii impuse de comunitate membrilor ei – din respect faţă de stihia apei sau faţă de propria persoană. Astfel, se spune că vodianoi, ca şi **leşii**, se supără pe cel care fluieră noaptea, tulburându-i somnul; dacă cel ce fluieră se află în barcă, duhul va răsturna barca şi-l va scufunda pe om; dacă el merge pe malul apei, îl va apuca şi-l va trage în străfunduri.
Existau interdicţii şi referitor la anumite perioade de timp când era bine să fie evitat scăldatul (de exemplu, în săptămâna consacrată Sf. Ilie, în perioada solstiţiului de vară etc.; Haritonov, 145).
Un alt motiv specific al povestirilor superstiţioase este cel al asistării naşterilor de către moaşele pământene, care, după ce şi-au îndeplinit misiunea, sunt trimise în spaţiul uman şi răsplătite cu daruri consistente (aur, argint etc.).
(credinţe asemănătoare se întâlnesc şi la germani: *Wassermann*; danezi: *Havfolk*; suedezi: *Strömkarl, Hafsman* etc.)

VOLBURĂ⟶VÂRTEJ

VRACI Vracii sunt agenţi magici care se situează într-o zonă de frontieră, între sacru şi profan. Ei aplică adesea remedii, subliniind însă totdeauna originea transcendentă a puterii lor, spre deosebire de ceea ce se întâmplă cu vrăjitorii, care încearcă să stăpânească tehnicile de manipulare magică. Vracii invocă mai ales sfinţii, pe Fecioara Maria, Duhul Sfânt sau pe Isus Christos, imită comportamentul preoţilor (binecuvântarea, rugăciunea), evită conflictele cu puterea, cer chiar autorizaţii pentru a-şi îndeplini activitatea. Poziţia lor este ambiguă, mai ales pentru că este greu de justificat originea divină a revelaţiilor cu care se laudă. **Vrăjitoarele**, la rândul lor, invocă adesea demonii, dar includ în practicile lor şi slujirea unor sfinţi consacraţi de Biserică. Revelaţiile proclamate de vraci se aşază în categoria divinaţiei naturale, caracterizată de Cicero (Bethencourt, 169). În arealul românesc, termenul de vraci a căpătat o cu totul altă accepţie: „Pe cei ce citesc în stele îi numesc, de regulă, *vraci, păscălitori* şi *zodieri* sau *zodiaşi*, iar pe cei ce caută în palmă şi în cărţi, în cridă, oglindă şi ghioc, precum şi pe cei ce aruncă bobii, îi numesc mai mult *ghicitori*, pentru că aceştia nu caută anume a face cuiva rău, ci numai a ghici şi a spune viitorul“ (D. P. Lupaşcu, *apud* Marian, 1996, 8).
→ *divinaţie*

VRĂJI Dintre toate tipurile de mijloace magice, vrăjile sunt cele mai cunoscute. Accepţia generală care i se dă acestui termen este cea de acţiune

şi de rezultat al vrăjirii, înţeleasă ca practică magică intenţional malefică (de aici şi reprezentările conform căreia vrăjile se desfăşoară prin intermediul unor spirite nefaste – întrupări ale răului –, la momente de timp sacralizate negativ (**ceas rău, marţi, miezul nopţii**) etc. De aceea, conturarea domeniului de acţiune al vrăjilor este uşor de precizat: „Scopul vrăjilor este de a constrânge pe cineva, contra dorinţei şi voinţei sale să asculte şi să facă toate cele ce i se spun şi se pretind de la dânsul, apoi de a despărţi doi soţi care trăiesc în cea mai bună înţelegere şi armonie sau doi inşi care se iubesc şi vor să se căsătorească, şi, în fine, de a lua somnul copiilor de ţâţă şi laptele de la vaci, de a nenoroci sau chiar de a nimici pe cineva“ (Marian, 1996, 7). Iată comentariul făcut de A. Gorovei la această afimaţie a lui S. Fl. Marian: „Scopul vrăjilor, spune Marian, este de a face cuiva rău. Iată însă că vraja «învălirea focului» are scopul ca fata să viseze pe ursitul său, iar a doua zi dimineaţă să se întâlnească cu dânsul şi să-l strângă în braţe. Ce rău i se face cu aceasta ursitului? (...) Întrucât aceste vrăji fac cuiva rău?“ (Gorovei, 1990, 124). Deşi S. Fl. Marian confundă **farmecele** cu vrăjile, se pare că nici A. Gorovei nu a surprins natura exactă a celor de mai sus. Întrebarea retorică pe care şi-o pune în legătură cu caracterul presupus nefast al anumitor practici de ursită, incluse de S. Fl. Marian în categoria vrăjilor, se dovedeşte a avea un cu totul alt răspuns. Practica magică menţionată are, fără îndoială, un ascendent malefic din moment ce încearcă să forţeze reacţia presupusului partener, a „ursitului“. În ceea ce priveşte mentalitatea populară, prin faptul că nu face mereu distincţie între cei doi termeni pe care îi foloseşte în contexte similare, deosebirea dintre ei se atenuează, valabilă rămânând numai ideea de influenţare a celuilalt, de modificare a comportamentului, a atitudinii acestuia prin intermediul unor practici magice active. Fără a preciza în ce fel se pot realiza farmecele sau vrăjile, în ce fel sunt ele expediate, trăsătura lor comună, în acelaşi timp şi unica relevantă, este aceea de ascendent malefic al performerului şi al actului în sine desfăşurat de acesta, care exercită asupra destinatarului o constrângere, conformă cu dorinţa (malefică sau benefică) celui care le trimite:„De pe o lature de sat/ Merge-un păun retezat;/ Dar nu-i păun retezat,/ Ci-i bădiţa fermecat./ Şi cine l-o fermecat?/ Mândruliţa lui din sat,/ Cu trei maci din trei grădini,/ Cu apă din trei fântâni“ (Gorovei, 1990, 126). În legătură cu acest textul, Gorovei spune: „Prin acest farmec nu i s-a făcut bădiţii nici un r ă u“ (*idem*). Oare? Chiar din primele versuri sesizăm izolarea la care a fost supus personajul masculin ca urmare a aplicării vrăjii (aici farmec). Nu numai că acesta se simte exclus („de pe o lature de sat“ – ideea marginalizării sale, aşa cum se întâlneşte şi în descântece), dar farmecele făcute asupra lui l-au marcat profund, l-au lipsit de o componentă esenţială („păun retezat“), brutal anulată. „Nefăcând deosebire între *vrajă* şi *farmec*,

poporul nu face deosebire între *vrăjitor* şi *fermecător*, şi întrebuinţează indiferent unul sau altul din aceste cuvinte: «Spirituşul» sau spiriduşul e un drăcuşor mic, ce-l au unele babe şi unii *vrăjitori*, cu care se servesc în săvârşirea *farmecelor* lor. Spiriduşul e un fel de slugă a unui drac ce are în stăpânire pe baba ori *vrăjitoarea* care face farmecele" (Gorovei, 1990, 127). Dacă cântecul de mai sus este folosit de A. Gorovei ca material ilustrativ pentru surprinderea caracterului benefic al farmecului, pentru a sublinia ambivalenţa lui ni se dă un alt exemplu: „Foaie verde de pe rât,/ O fată s-a socotit/ Să facă fărmăcătură/ Tot cu pizmă şi cu ură,/ Să mă farmece pe mine,/ Să mă las, bade, de tine" (*idem*, 126-127). În viziunea lui A. Gorovei, „vraja şi farmecul sunt, prin urmare, acelaşi lucru şi înseamnă operaţia, acţiunea sau ceremonia săvârşită în scop de a face cuiva un bine sau un rău, cu ajutorul unor forţe supranaturale, de care dispune o anumită persoană, în relaţiuni cu spiritele necurate" (*idem*, 128). Putem fi de acord cu această definiţie, cu amendamentul făcut mai sus în legătură cu ipostaza demonică a binelui pe care-l pot face fermecătoarele sau vrăjitoarele. Mai aproape de realitate este observaţia pe care o face E. Novacovici: „Sunt *vrăjitoare* şi *descântătoare*. S-ar crede că există deosebire între ele, însă în realitate numai funcţiunile lor se deosebesc, cu toate că ambele îndeplinesc aceleaşi funcţiuni, numai cât aceea care atacă familia cu vrajă se numeşte *vrăjitoare*, iar care apără contra acestei vraje se numeşte *descântătoare*" (Novacovici, 86).
→ *descântec*; *desfacere*; *fermecător*

VRĂJITOARE⟶VRĂJITOR

VRĂJITOR; VRAJITOARE Pe lângă reprezentările unanime în care vrăjitoarea este integral un exponent al umanului, aservit însă demonicului, o serie de legende atribuie apariţia vrăjitoarei (în acest caz este vorba de ipostazierea puterii demonice a personajului) timpurilor imemoriale. Aşa cum s-a întâmplat şi în alte situaţii, vrăjitoarea a venit pe lume datorită unei greşeli, unei inversări a ordinii normale, ceea ce face firesc şi comportamentul ei integral anormal: „Mergând odată Dumnezeu cu Sf. Petru pe pământ, văzură cum se certa un drac cu o babă. Dumnezeu trimise îndată pe Sf. Petru ca să-i despărţească. Sf. Petru se supuse poruncii lui Dumnezeu şi-i despărţi. Abia ajunse Sf. Petru la Dumnezeu, şi ei începură iar a se certa. Dumnezeu trimise iarăşi pe Sf. Petru ca să-i despărţească. Sf. Petru se mânie şi le tăie capul la amândoi. După aceea se întoarse iar la Dumnezeu, făcându-se că n-ar fi făcut nimic.
Dumnezeu îl întrebă: «Cum i-ai despărţit?» El răspunse:«Le-am tăiat capurile!» Dumnezeu zise atunci: «Petre, n-ai făcut bine: du-te şi pune-le capurile înapoi.» Sf. Petru se duse şi puse capul dracului babii, iar pe cel al

babii, dracului, fiindcă nu se deosebeau. De atunci se zice că baba-i dracul“ (Pamfile-1, 1916, 89).
În cartea *Şapte taine a bisericii* (1645), conform *Pravilei* lui Vasile cel Mare, se spune referitor la vrăjitori: „Vrăjitorul şi cela ce sleieşte ceara sau aruncă cu plumbi, aşijderea şi cela ce va lega nunta, ce se zice, pre mire să nu se împreune cu nevasta-şi, sau şi alte meşteşuguri, ce vor face cu vrăji, 20 de ai să nu se cumenece. Să ştiţi şi care se cheamă vrăjitori: vrăjitori se cheamă carii cheamă şi scot pe diavoli de vrăjesc, să cunoască niscare lucrure neştiute sau alte răutăţi ce fac să-şi izbândească inimii, după voia şi pohta cea rea, cu carele vor să facă răutate şi vătămare a niscare oamenii direpţi“ (*apud* Gorovei, 1990, 110).
S. Fl. Marian a încercat să facă o deosebire între vrăjitori şi **fermecători**, adică între cei ce fac vrăji şi între cei ce operează cu farmece: „Vrăjitorii şi vrăjitoarele sunt priviţi în genere de către popor ca nişte oameni fără de lege, lepădaţi de Dumnezeu, care au de-a face mai mult cu spiritele cele necurate, pentru că ei, în vrăjile ce le rostesc, în loc să se adreseze la Dumnezeu, fiinţa supremă şi atotputernică, ca acesta să le vie într-ajutor spre ajungerea scopului ce-l urmăresc, îşi iau cele de mai multe ori refugiul la spiritele cele necurate sau la nişte fiinţe mitologice, ca acestea să le dea ajutorul trebuincios şi să le împlinească dorinţa“ (Marian, 1996, 9). Distincţiile făcute de S. Fl. Marian nu aduc prea multe clarificări în legătură cu natura esenţial malefică a vrăjitorului (în general, distincţia între vrăjitor şi fermecător este relativă, diferenţiatoare fiind nu atât acţiunea, cât atributele caracteristice celor două personaje): „Mulţi inşi (...) obişnuiesc a numi *vrăjitori* şi *vrăjitoare* nu numai pe cei ce prin vrăjile lor caută a face cuiva rău, ci şi pe cei ce citesc în stele, apoi pe cei ce caută în cărţi şi în palmă, precum şi pe cei ce aruncă sau trag în bobi“ (Marian, 1996, 8). Prin urmare, demonismul vrăjitorului ar consta în adoptarea unei ţinute explicit nefaste, de domeniul **magiei** negre (deşi când ne referim la **vrăji** – termenul care ar desemna ipostazierea acţiunii vrăjitorului –vedem că lucrurile nu stau tocmai aşa): **noaptea** este intervalul de timp preferat pentru desfăşurarea actelor magice, atunci când sunt activizate şi ajutoarele demonice *sine qua non* ale acestui performer: „Altă cauză pentru care sunt vrăjitorii şi vrăjitoarele rău priviţi de popor este şi că aceştia, de regulă, vrăjesc de cum începe a se însera şi până la miezul nopţii sau mai bine zis până la cântători, adică numai în răstimpul acela când nu numai toată omenirea, ci şi întreaga natură se află în cea mai mare linişte şi repaus şi când, după credinţa generală a poporului român, numai spiritele cele necurate şi cele rele aleargă încolo şi-ncoace, căutând doar să afle pe cineva ca să-i facă vreu rău, vreo stricăciune oarecare“ (*idem*, 9). „Ca să te faci vrăjitor,

trebuie să te prinzi tovarăş cu dracul şi atunci capeţi atâta putere, că poţi face să îngheţe şi apa în mijlocul verii. Vrăjitorii lucrează fiecare în vizuina lui, iar dacă se adună, se duc la hotare. Vrăjitorii se servesc de dracul, iar dintre animale se servesc de câine, pentru deochi, şi de gânsac, pentru fapt“ (Candrea, 1944, 170). Deşi definiţiile celor care au încercat să analizeze activitatea umanului demonizat nu-i reflectă concret esenţa, din confruntarea practicilor magice desfăşurate de vrăjitor putem spune că pentru credinţele populare româneşti nu este obligatorie activizarea laturii demonice, negre a acestuia (ca în mitologiile occidentale); ca şi fermecătorul, cu care adesea se confundă, vrăjitorul este caracterizat de performarea unor acte magice malefice, orientate spre tulburarea echilibrului semenilor, fie că vorbim de trimiterea unor boli, de vrăji de ursită (chemarea, legarea, alungarea partenerului), de luare a manei etc. Să nu uităm că în virtutea principiului *coincidentia oppositorum*, chiar noţiunile bine şi rău sunt relative: ceea ce pentru cineva era bine, putea fi rău pentru cel care era lipsit de un element constitutiv al modului său de viaţă. Nu numai că vrăjitorul (fermecătorul) putea face şi bine şi rău; binele putea fi, la rândul lui, în funcţie de destinatar, un rău pentru persoana care l-a pierdut (de exemplu, în practicile de **luare a manei**).

→ *coşmar*; *magician*; *metamorfoză*; *solomonar*; *transmitere*

Z

ZBOR Sufletul reprezintă dublul, adică nu o parte a persoanei, ci persoana însăşi. El se deplasează la locul faptelor după dorinţă şi acţionează fizic. Într-adevăr, putem să ne închipuim că magicianul se dedublează pentru a pune un înlocuitor în locul său, el urmând să se transporte în altă parte. Astfel era explicat în evul mediu zborul prin aer al vrăjitorilor. Se spunea că magicianul pleca la **sabat** lăsând în pat, în locul său, un demon, un *vicarium daemonem*.
Johann Nider povesteşte că un dominican, întâlnind-o pe una dintre acele *mulierculae* ce pretindeau că zboară la sabat împreună cu cortegiul Dianei, îi ceru permisiunea să asiste la isprăvile ei. Femeia îşi unse trupul cu pomadă, recită o formulă şi căzu pe loc într-un somn atât de agitat, încât se rostogoli din pat şi se lovi cu capul de podea. Convinsă că vizitase ţinuturi îndepărtate, nu mică-i fu mirarea când călugărul îi revelă faptul că nu-şi părăsise camera (Culianu, 214). Şi la români strigoii „pe bucate", ungându-se noaptea cu un fel de unsoare, „ies din locuinţele lor la câmp sau prin munte şi adună de pe acolo din produsele câmpului" (Muşlea-Bârlea, 248). La români, zborul magic nu este atestat decât de două ori pe an, în noaptea de Sf. Gheorghe (23 aprilie) şi în cea de Sf. Andrei (30 noiembrie). Strigoii români erau de asemenea convinşi că este vorba de o călătorie în spirit şi că trupul le rămânea acasă până când se întorceau. Spiritul ieşea din casă pe horn sau pe gaura cheii, prin crăpăturile de la uşi şi ferestre. Călare pe coadă de mătură, pe meliţă etc., ei se duceau la un loc de întrunire dinainte fixat, unde îşi recăpătau forma omenească şi porneau între ei lupte – adesea sângeroase – care durau până la primul cântat al cocoşilor. Atunci se retrăgeau din nou acasă şi intrau la loc în trupuri. Unii informatori adaugă chiar că, dacă cineva deplasa în acest răstimp trupul în stare de catalepsie, spiritul ambulant nu mai putea să-l găsească. Când se-ntorc însă, ei trebuie să găsească corpul lor în aceeaşi poziţie cum l-au lăsat, pentru că spiritul lor fiind orb, nu mai nimeresc locul pe unde au ieşit (Olinescu, 499-500).
→ *strigoi*

ZBURĂTOR „Bărbatul, femeia, flăcăul se zice că are *lipitură*, atunci când dimineaţa se scoală cu vineţele (vânătăi) pe corp, fără puteri, zdrobit de osteneală. Se crede că lipitura la femei vine din zburător, şi anume din

frică, după vreo sperietură“ (Pamfile, 1910, 47). Zburătorul este descris ca un spirit rău, ca un zmeu/balaur, care intră noaptea pe **horn** sub formă de şarpe luminiscent. De cele mai multe ori zburătorul cumulează funcţiile unor tipuri variate de duhuri specializate: el este, pe de o parte, personificarea dorinţei sexuale, cu toate predicatele pe care ea le poate dezvolta, dar şi, pe de altă parte, personificare a **coşmarului** nocturn: „Zburătorul chinuieşte toată noaptea pe femeia sau fata care are lipitură, căci simte pe corp ca o mare greutate, muşcături, ciupeli, gâdilături“ (*idem*).

Ruşii îl asimilează pe zburător stelelor căzătoare, în urma aceleiaşi reprezentări comune, care subliniază **luminiscenţa** personajului. Astfel, sub înfăţişarea stelelor căzătoare, duhurile necurate, răspunzătoare de legături sexuale cu femeile singure sau cu tinerele fete, pătrund prin hornuri în casele acestora (Afanasiev, 1982, 274). Originea acestor demoni *incubi* sau *succubi* este aflată de reprezentările populare în vechile legende referitoare la căderea îngerilor. De atunci, se spune, „unii au rămas în cer, spânzuraţi cu capul în jos şi cu picioarele în sus; de aceea zice că nu e bine să te uiţi, când cade vreo stea din cer, căci stelele acele sunt diavolii cei spânzuraţi, cad pe pământ“ (Brill, 1994, I, 30). O imagine asemănătoare, legată de **luminiscenţa** caracteristică acestui demon poate fi surprinsă în legendele româneşti despre originea licuriciului. Astfel, licuriciul s-ar fi născut din fărâmiturile unuia dintre îngerii păcătoşi care au vrut să răstoarne stăpânirea lui Dumnezeu (Papadima, 14). Mai mult, într-o altă variantă ideea este dusă până la capăt: „O credinţă îi arată pe licurici ca o fărâmă dintr-o altă stea, care nu era decât înger. Se îndrăgostise într-atât de o pământeancă într-unul din drumurile în care îl însoţise pe Dumnezeu în lumea noastră, încât Preasfântul, care îl prefăcuse în stea ca să poată vedea pământul, a trebuit să-l sfărâme, fiindcă patima lui ameninţa să aprindă cerul“ (*idem*, 14-15). Alteori, în strânsă legătură cu motivul revoltei îngerilor, se insistă asupra caracterului activ al acestor stele malefice: „Afară de aceste stele, mai sunt pe cer şi aşa-numitele stele călătoare. Acestea (…) sunt zmei şi balauri, pe care Dumnezeu i-a pedepsit să rătăcească pe sus, departe, prin locuri pustii, dar ei nu ascultă şi caută să se apropie de pământ, ca să vrăjească pe oameni. Pentru că ei varsă foc pe nări când trec prin apropierea pământului, ei lasă dâre luminoase, care brăzdează cerul. Uneori se lovesc între ei sau crapă de ciudă că nu le-a reuşit vraja. Se aude atunci un pocnet şi, dacă se duce cineva acolo, găseşte bucăţi din corpul sau sângele lor sub forma unor pietre negre. Acelea-s bune de leac şi mai ales de vrăji. Feresc pe copii de sperietură şi, puse pe jar, se afumă cu ele casele ca să îndepărteze duhurile rele“ (Olinescu, 72-73; credinţe asemănătoare apar în legătură cu obţinerea remediilor pentru afecţiunile provocate de iele).

Ca şi în cazul strigoilor, frecvent se spunea că zburătorul era de fapt un mort demonizat, care revenea pe pământ din cauza unui exces de iubire (din partea lui sau a perechii rămase în viaţă). Adesea, pentru a scăpa de zburător, se realizau o serie de practici de alungare a acestuia prin crearea unei situaţii imposibile. Femeia bântuită se aşeza pe prag şi, în aşteptarea duhului, începea să-şi pieptene părul. Când acesta venea şi o întreba ce face, trebuia să i se răspundă utilizând o „formulă a imposibilului“: „Mă pregătesc să merg la nuntă, se mărită soră cu frate“ etc. Duhul, uimit, îi spunea: „Unde s-a mai văzut să se mărite soră cu frate?“ – clipă în care femeia trebuia să-l demaşte: „Dar unde s-a mai văzut ca un mort să moară şi apoi să înceapă să umble din nou?“ – fapt ce îl punea în derută pe zburător (am văzut şi în cazul **duhurilor aerului** o astfel de uimire nedisimulată a „naivilor“ demoni).
În încheiere, pentru a ilustra modificările survenite în mentalitatea populară, dar şi pentru a ieşi din spaţiul mitic al lumii fantastice, vom reda mărturia unui om al secolului nostru, pendulând între credinţă şi demitizare: „Eram la jite în puste. Numa am văzut de la temeteu unguresc că să rădica o pară de foc pân aer cătă Puste şi s-o băgat în pădurea de su dal. De-acolo nu l-am mai văzut. Atunci zicem că-i zmău. Amu zâc că-s ceva gaze de fermentaţie de la morţii din cimitir“ (Chita-Pop, 228).(v. şi la italieni: *folletti,* francezi: *Mélusine*, ruşi: *ognennîi zmei* etc.).
→ *diavol*; *strigoi*

ZIUA CUCULUI⟶BLAGOVEŞTENIE

ZLÂDNI Zlâdni – personificarea nenorocului – sunt nişte omuleţi (aproximativ 12), copii sau bătrâni, care se instalează în spatele sobei şi, nevăzuţi, produc multe necazuri: în vasele cu mâncare pun nisip, toarnă apă în lapte, fură ouăle de la găini etc. (Cerepanova, 129; Tokarev, 1957, 102). Pentru a nu-i băga în casă, când se mătură se începe obligatoriu din mijlocul casei înspre prag, şi nu invers (Miloradovici-2, 180). Deşi credinţa spune că omul la care s-au aciuat nu poate scăpa de ei, există totuşi o modalitate de izgonire a lor, ca şi în cazul altor personaje malefice – apelul la vicleşug: să fie ademeniţi într-un vas, într-o tabacheră şi apoi duşi în pădure, pe câmp etc. În acest caz, cum a scăpat de ei, omul se îmbogăţeşte simţitor.
Bieloruşii cunosc acest tip de personaj şi, deşi informaţiile nu sunt numeroase, se poate totuşi contura imaginea generală: *zlâdeni* – personificarea nenorocului, urmăreşte omul sub înfăţişarea unei femei bătrâne, respingătoare, plină de răutate.
→ *piaza rea*

BIBLIOGRAFIE

AFANASIEV, A. N., Drevo zižni. Izbrannye stat'i, Moscova, 1982

AFANASIEV, A. N., *Poetičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, Moscova, I, 1865, II, 1868, III, 1869

AFANASIEV, A. N., *Russkie narodnye skazki*, II, Moscova, 1958

AGAPKINA, T. A.-1, *Južnoslavjanskie pover' ja i obrjady, svjazannye s plodovymi derev' jami v obščeslavjanskoj perspektive,* în *Slavjanskij i balkanskij fol' klor*, Moscova, 1994

AGAPKINA, T. A.-2, *Verevka. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, în „Slavjanovedenie", nr. 4,1994

AGBUNOV, Mihail, *Anticnye mify i legendy. Mifologiceskij slovar'*, Moscova, 1993

ANTONESCU, Romulus, *Simbolica locuinţei ţărăneşti*, „Ethnos", nr.42/ 1994, Bucureşti

AUGÉ, Marc, *Religie şi antropologie*, Bucureşti, 1995

AVRAM, Vasile, *Liturghia cosmică. Constelaţia magicului. O viziune românească asupra misterului existenţial,* Năsăud, 1994

AZIM-ZADE, E. G., *Iz slavjanskoj narodnoj meteorologii*, în vol. *Balcano-Balto-Slavica. Simpozium po strukture teksta. Predvaritel' nye materialy i tezisy*, Moscova, 1979

BAIBURIN, A. K., *Žilišče v obrjadach i predstavlenijach vostočnych slavjan*, Leningrad, 1983

BAIBURIN, A. K., *Ritual v tradicionnoj kul' ture*, Sankt-Petersburg, 1993

BALEEV, F. T., *O religioznych predstavlenijach zapadno-sibirskich tatar,* în vol. *Priroda i čelovek v religioznych predstavlenijach narodov Sibiri i Severa (vtoraja polovina XIX – načalo XX vv.),* Leningrad, 1976

BÂRLEA, Ovidiu, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Bucureşti, 1976

BERNEA, Ernest, *Spaţiu timp şi cauzalitate la poporul român*, 1985

BETHENCOURT, Francisco, *Un univers saturat de magie. Europa meridională*, în vol. *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu şi până astăzi*, sub conducerea lui R. Muchembled, Bucureşti, 1997

BILŢIU, Pamfil, *Contribuţii la cercetarea înmormântării pe Valea Someşului,* în *Studii şi comunicări. Etnologie,* VII, Sibiu, 1993

BLOCH, Raymond, *Les Prodiges dans l'Antiquité classique (Grčce, Étrurie et Rome*), Paris, 1963

BOTIŞ-CIOBANU, Maria, *Ţara Moţilor. Legende şi credinţe*, I, Arad, 1928
BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, I-IV, Paris, 1879-1882
BRĂTULESCU, Monica, *Colinda românească*, Bucureşti, 1981
BRIGGS, Katharine Mary, *The Fairies in Tradition and Literature*, Londra, 1967
BRILL, Tony, *Legende populare româneşti*, Bucureşti, 1981
BRILL, Tony, *Legendele românilor,* v. I. *Cosmogonia,* II. *Fauna,* III. *Flora,* Bucureşti 1994
BUSLAEV, F., *Istoričeskie očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva*, 1, Sankt-Petersburg, 1861
BUTURĂ, Valeriu, *Cultul mătrăgunei în Munţii Apuseni*, în „Grădina mea", nr. 10-11, 1936
BUTURĂ, Valer, *Cultură spirituală românească*, Bucureşti, 1992
BUZILĂ, Varvara, *„Firul vieţii" în ciclul obiceiurilor de la naşterea şi moartea omului*, în *Imagini şi permanenţe în etnologia românească*, Chişinău, 1992
CAILLOIS, Roger, *Omul şi sacrul,* Bucureşti, 1997
CANDREA, I. A., *Iarba fiarelor. Studii de folklor*, Bucureşti, 1928
CANDREA, I. A., *Privire generală asupra folklorului român în legătură cu al altor popoare*, Bucureşti, I, 1933-1934, II, 1934-1935
CANDREA, I. A., *Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică,* Bucureşti, 1944
CANDREA, I. A., *Preminte Solomon. Legendele solomoniene în basmele şi credinţele noastre*, în *Cercetări folklorice*, Bucureşti, 1947
CEAIKANOVICI, Veselin, *Mit i religija u srba*, Belgrad, 1973
CEREPANOVA, O. A., *Mifologičeskaja leksika russkogo Severa*, Leningrad, 1983
CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain, *Dicţionar de simboluri, mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, I-III, Bucureşti, 1994-1995
CHITA-POP, Maria, *Muntele miresii*, antologie, Cluj-Napoca, 1991
CHIŢIMIA, Silvia, *„Şarpele mediator" în folclorul românesc,* în *Imagini şi permanenţe în etnologia românească*, Chişinău, 1992
CIAUŞANU, GH. F., *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă,* Bucureşti, 1914
CICERO, *De Senectute, De Amicitia, De Divinatione*, Londra-Cambridge, 1946
CICEROV, V. I., *Russkoe narodnoe tvorčestvo*, Moscova, 1959
COMAN, Mihai, *Mitologie populară românească,* I, Bucureşti, 1986

COMĂNICI, Germina, *Semnificaţii etnologice ale darurilor la colindat,* în *Studii şi comunicări. Etnologie*, 1993, Sibiu, 1993
CODRINGTON, R. H., *The Melanesians*, Oxford, 1891
COLLIN DU PLANCY, Jacques, *Dicţionar diabolic*, I-II, Bucureşti, 1992
CONDOMINAS, Georges *Note de lectură. Vrăjitori şi magicieni*, în *Lumea vrăjitorului*, Bucureşti, 1996
CONSTANTINESCU, Nicolae, *Lectura textului folcloric*, Bucureşti, 1986
CREŢU, Vasile Tudor, *Existenţa ca întemeiere. Perspectivă etnologică*, Timişoara, 1988
CRISTESCU-GOLOPENŢIA, Ştefania, *Gospodăria în credinţele şi riturile magice ale femeilor din Drăguş (Făgăraş)*, Bucureşti, 1940
CULIANU, Ioan Petru, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Bucureşti, 1994
DELUMEAU, Jean, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, I, Bucureşti, 1986
DERJAVIN, N., *Očerki byta iužno-russkich bolgar*, în „Etnografičeskoe obozrenie“, nr. 4,1898
DOBROVOLSKI, V. N., *Dannye dlja narodnogo kalendarja Smolenskoj gubernii v svjazi s narodnymi verovanijami*, în „Živaja starina“, 3-4, 1897
DÖMÖTOR, Tekla, *Hungarian Folk Beliefs,* Budapesta, 1982
DRAGOSLAV, Ioan-1, *Dumnezeu şi Scaraoţchi,* în *Povestiri biblice populare*, Bucureşti, 1994
DRAGOSLAV, Ioan-2, *Noaptea Sfântului Andrei*, în *Povestiri biblice populare*, Bucureşti, 1994
DRAGOSLAV, Ioan-3, *Păcatul lui Adam,* în vol. *Povestiri biblice populare*, Bucureşti, 1994
DRAGOSLAV, Ioan-4, *Sfântul Ilie sau povestea trăsnetului,* în *Povestiri biblice populare*, Bucureşti, 1994
DURAND, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Bucureşti, 1977
DURKHEIM, Émile, *Formele elementare ale vieţii religioase*, Iaşi, 1995
ELIADE, Mircea, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago-Londra, 1976
ELIADE, Mircea-1, *Cultul mătrăgunei în România*, în *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Bucureşti, 1980
ELIADE, Mircea-2, *„Şamanism“ la români?*, în *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Bucureşti, 1980
ELIADE, Mircea-1, *Sacrul şi profanul*, Bucureşti, 1992
ELIADE, Mircea-2, *Tratat de istorie a religiilor*, Bucureşti, 1992

ELIADE, Mircea-3, *Ierburile de sub Cruce*, în *Meşterul Manole. Studii de etnologie şi mitologie*, Iaşi, 1992
ELIADE, Mircea, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Bucureşti, 1994
ELIADE, Mircea, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, Bucureşti, 1997
ELIADE, Mircea, CULIANU, I. P., *Dicţionar al religiilor*, Bucureşti, 1993
ERIOMINA, V. I., *Ritual i fol' klor*, Leningrad, 1991
EVSEEV, Ivan-1, *Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Timişoara, 1994
EVSEEV, Ivan-2, *Jocurile tradiţionale de copii (Rădăcini mitico-rituale),* Timişoara, 1994
EVSEEV, Ivan, *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Timişoara, 1997
FILIMONOVNA, T. D., *Nemcy*, în *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Konec XIX – načalo XX vv. Vesennie prazdniki*, Moscova, 1977
FILIMONOVNA, T. D., *Nemcy,* în vol. *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Konec XIX – načalo XX vv. Letne-osennie prazdniki*, Moscova, 1978
FOCHI, Adrian, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului XIX,* Bucureşti, 1976
FRAZER, J. G., *Creanga de aur*, I-V, Bucureşti, 1980
FRAZER, J. G., *Fol' klor v Vetchom Zavete,* Moscova, 1990
FRANKO, I. I., *Sožženie upyrej v s. Naguševičach v 1831 g.*, în *Ukraincy: narodni viruvannja, povir' ja, demonologija*, Kiev, 1991
FRÂNCU, T., CANDREA, G., *Românii din Munţii Apuseni*, Bucureşti, 1888
FREUD, Sigmund, *Moise şi monoteismul,* în *Opere,* I, Bucureşti, 1991
FUNK & WAGNALLS, *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, New York, 1949
GENESCU, Maria ed., *Cartea egipteană a morţilor,* Arad, f. a.
GHEORGHIEVA, Ivanicka, *Bălgarska narodna mitologija,* Sofia, 1983
GHEORGHIU, C. D., *Calendarul femeilor superstiţioase. Credinţe, superstiţii şi obiceiuri din ţară*, Piatra Neamţ, 1893
GHERMAN, Traian, *Meteorologie populară*, Blaj, 1928
GHINOIU, Ion, *Vârstele timpului,* Bucureşti, 1988
GHINOIU, Ion, *Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar*, Bucureşti, 1997
GIMBUTAS, Marija, *Civilizaţie şi cultură*, Bucureşti, 1989

GINZBURG, Carlo, *I Benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, 1966
GINZBURG, Carlo, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Iaşi, 1996
GNATIUK, V. M., *Ostanki predchrystyjans' kogo religijnogo svitogljadu našych predkiv,* în *Ukraincy: narodni viruvannja, povir' ja, demonologija*, Kiev, 1991.
GOROVEI, Artur, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român,* Bucureşti, 1995.
GOROVEI, Artur, *Şerpele de casă. Cercetări de folklor*, în „Analele Academiei Române", Memoriile secţiunii literare, seria III, tom XI, 1941-1942, Bucureşti, 1942
GOROVEI, Artur, *Descântecele românilor*, în *Folclor şi folcloristică,* Chişinău, 1990
GOROVEI, A., LUPESCU, M., *Botanica poporului român*, Fălticeni, 1915
GRAŢIANSKAIA, N. N., *Čechi i slovaki*, în *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Konec XIX – načalo XX vv. Vesennie prazdniki*, Moscova, 1977
GRIB, A. V., *Nekotorye elementy tradicionnoj duchovnoj kul' tury s. Burmaki Dorogičinskogo rajona,* în *Poles' e i etnogenez slavjan,* Moscova, 1983
GRIGORIU-RIGO, Gr., *Medicina poporului*, Bucureşti, 1907
GROZDOVA, N. I., *Narody Britanskich ostrovov*, în *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Konec XIX – načalo XX vv. Letne-osennie prazdniki*, Moscova, 1978
GRUŞKO, Elena, MEDVEDEV, Iuri, *Slovar' slavjanskoj mifologii*, Nijni-Novgorod, 1995
GUIRAND, Félix ed., *Mythologie générale*, Paris, 1935
GURA, A. V., *Laska (Mustela nivalis) v slavjanskich narodnych predstavlenijach. 1,* în *Slavjanskij i balkanskij fol' klor*, Moscova, 1981
GURA, A. V, *Zajac,* în *Etnolingvističeskij slovar' slavjanskich drevnostej. Proekt slovnika. Predvaritel' nye materialy*, Moscova, 1984
GURA, A. V., *Polesskie formuly obraščenija k volku pri vstreče s nim,* în *Etnolingvistika teksta. Semiotika malych form fol' klora. 1. Tezisy i predvaritel' nye materialy k simpoziumu*, Moscova, 1988
GURA, A. V.-1, *Borona. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti",* în „Slavjanovedenie", nr. 3, 1994
GURA, A. V.-2, *Venok svadebnyj. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti",* în „Slavjanovedenie", nr. 3, 1994
GURA, A. V, TERNOVSKAIA, O. A, TOLSTAIA, S. M., *Materialy k*

polesskomu etnolingvističeskomu atlasu, în *Polesskij etnolingvističeskij sbornik. Materijaly i issledovanija,* Moscova, 1983
HARITONOV, A., *Očerk demonologii krest'jan ščenkurskogo uezda*, „Otečestvennye zapiski", 1848
HASDEU, B. P., *Omul de flori. Basme şi legende populare româneşti*, Bucureşti, 1997
HELGARDT, R. R., *Fantastičeskie obrazy gornjackich skazok i legend*, în *Izbrannye stat'i*, Kalinin, 1967
HERŢEA, Iosif, *Cimpoiul şi diavolul*, în „Revista de etnografie şi folclor", t. 39, nr. 1-2, 1994.
HOMER, *Iliada*, Bucureşti, 1955
HOMER, *Odiseea*, Bucureşti, 1979
HRISTOLIUBOVA, L. S., *Pogrebal'nyj ritual u udmurtov,* în *Etnokul'turnye processy v Udmurtii,* Ijevsk, 1978
IAŞCIURJINSKI, H. P., *O prevrašcenijach v malorusskich skazkach*, în *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991.
IONEANU, G. S., *Mică colecţiune de superstiţiile poporului român (deosebite credinţi şi obiceiuri)*, Buzău, 1888
IONESCU, Anca Irina, *Lingvistică şi mitologie. Contribuţii la studierea terminologiei credinţelor populare ale slavilor,* Bucureşti, 1978
IONGOVATOVA, M. A., PAŞINA, O. A., *Na reke Vaske,* în „Živaja starina", nr. 2, 1994
IONIŢĂ, Maria, *Cartea vâlvelor*, Cluj-Napoca, 1982
ISPAS, Sabina, *Eros-Polemos. Comentarii asupra unei balade,* „Anuarul Arhivei de Folclor XII-XIV (1991-1993)", Cluj-Napoca, 1993
IVANOV, P. V.-1, *Narodnye rasskazy o dole*, în *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991
IVANOV, P. V.-2, *Narodnye rasskazy o ved'mach i upyrjach,* în *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991
IVANOV, P. V.-3, *Koe-čto o vovkulakach i po povodu ich*, în *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija,* Kiev, 1991
IVANOV, V. V., TOPOROV, V. N., *Slavjanskie jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy (Drevnij period),* Moscova, 1965
IVANOVA, I. V., *Greki*, în *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Vesennie prazdniki*, Moscova, 1977
JACOBI, E., *Dictionnaire mythologique universel*, Paris, 1846
JUNG, C. G. *În lumea arhetipurilor*, Bucureşti, 1994
JURAVLEV, A. F., *Ochranitel'nye obrjady, svjazannye s padežom skota i ich geografičeskoe rasprostranenie,* în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor,* Moscova, 1994

KALINSKI, I. P., *Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi*, Moscova, 1990
KASTORSKI, Mihail, *Načertanie slavjanskoj mifologii*, Sankt-Petersburg, 1841
KAŞUBA, M. S., *Narody Jugoslavii*, în *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Vesennie prazdniki*, Moscova, 1977
KAZIMIR, E. P., *Iz svadebnych i rodinnych obyčaev Chotinskogo uezda Bessarabskoj gubernii*, în „Etnografičeskoe obozrenie", nr. 1-2, 1907
KERNBACH, Victor, *Dicţionar de mitologie generală*, Bucureşti, 1989
KERNBACH, Victor, *Universul mitic al românilor*, Bucureşti, 1994
KIECKHEFER, Richard, *Magia şi vrăjitoria în Europa medievală,* în *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu şi până astăzi*, Bucureşti, 1997
KING, J. A., *The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution,* Londra, 1892
KOLEVA, P. A., *Bolgary*, în *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Vesennie prazdniki*, Moscova, 1977
KOSTOMAROV, N. I., *Očerk domašnej žizni i nravov velikorusskogo naroda v XVI i XVII stoletijach*, Moscova, 1992
KRASNOVSKAIA, N. A., *Ital' jancy,* în *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Letne-osennie prazdniki,* Moscova, 1978
KRZYZANOWSKI, Julian, *Slownik folkloru polskiego* (red.), Wiedzd Powszechna, 1965
LĂZĂRESCU, George, *Dicţionar de mitologie*, Bucureşti, 1979
LEON, N., *Istoria naturală medicală a poporului român*, Bucureşti, 1903
LISTOVA, N. M.-1, *Avstrijcy,* în *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Vesennie prazdniki,* Moscova, 1977
LISTOVA, N. M.-2, *Narody Švejcarii*, în *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Vesennie prazdniki,* Moscova, 1977
LIVIUS, Titus, *De la fundarea Romei*, I-IV, Bucureşti, 1959-1962.
MAKSIMOV, S. V., *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*, Moscova, 1989
MAC CULOCH, J. A. (red.), *The Mythology of All Races*, VII, Boston, 1916-1932.
MALINOWSKI, Bronislaw, *Magie, ştiinţă, religie,* Iaşi, 1993
MALINOWSKI, Bronislaw, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia,* I, Londra-New-York, 1929
MANSIKKA, V., *Iz finskoj etnografičeskoj literatury*, în „Živaja starina", II-III, 1916
MARIAN, Simion Florea-1, *Mitologie daco-română. Bălaurii,* în „Albina Carpaţilor", nr. 1-2, 1878
MARIAN, Simion Florea-2, *Mitologie daco-română. Solomonarii*, în „Albina Carpaţilor", nr. 4, 1878

MARIAN, Simion Florea-3, *Moroii,* în „Albina Carpaţilor“, nr. 6, 1878.
MARIAN, Simion Florea-1, *Mitologie daco-română. Piticotul*, în „Amicul familiei“, nr. 4,1880
MARIAN, Simion Florea-2, *Usturoiul,* în „Albina Carpaţilor“, nr. 15, 1880.
MARIAN, Simion Florea, *Insectele în limba, credinţele şi obiceiurile românilor*, Bucureşti, 1903
MARIAN, Simion Florea, *Sărbătorile la români*, I-II, Bucureşti, 1994
MARIAN, Simion Florea-1, *Naşterea la români. Studiu etnografic,* Bucureşti, 1995
MARIAN, Simion Florea-2, *Nunta la români. Studiu etnografic*, Bucureşti, 1995
MARIAN, Simion Florea, *Vrăji, farmece şi desfaceri. Descântece poporane române*, Bucureşti, 1996
MARINESCU, Mihail, *Zjalenyja moja višenka. Sobranie pesen lipovan, proživajuščich v Rumynii, sostavil *,* Bucureşti, 1978
MARKEVICI, N. A., *Obyčai, pover'ja, kuchnja i napitki malorossijan*, în *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991
MASSONEAU, Eliane, *La magie dans l'Antiquité romaine. La magie dans la littérature et les mœurs romaines. La répression de la magie*, Paris, 1934
MAUSS, Marcel, HUBERT, Henri, *Teoria generală a magiei*, Iaşi, 1996
MAXWELL, J., *Magia*, Bucureşti, 1995
MÂNDRESCU, S. C., *Literatură şi obiceiuri populare din comuna Râpa de Jos, comitatul Mureş-Turda (Transilvania)*, Bucureşti, 1892
MERCIER, Mario, *Şamanism şi şamani*, Iaşi, 1993
MESNIL, Marianne, *Etnologul, între şarpe şi balaur*, Bucureşti, 1997
Mifologičeskij slovar' (red. Meletinski, E. M.), Moscova, 1990
MILORADOVICI, V. P.-1, *Malorusskie narodnye pover'ja i rasskazy o pjatnice,* în *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991
MILORADOVICI, V. P.-2, *Žametki o malorusskoj demonologii*, *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991
MILORADOVICI, V. P.-3, *Žitie-bytie lubenskogo seljanina,* în *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991
MORARU, Tiberiu, *Obiceiuri, credinţe şi superstiţii legate de „focul viu“,* Cluj, 1937
MOROZOVA, M. N., *Skandinavskie narody*, în *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Letne-osennie prazdniki*, Moscova, 1978

MOTTE, André, *La catégorie platonicienne du démonique (1),* în *Anges et démons*. Actele Colocviului din Liége şi din Louvain-la-Neuve, 25-26 noiembrie 1987, editate de Julien Ries, Louvain-la-Neuve, 1989
MUCHEMBLED, Robert, *Pământuri pline de contraste. Franţa, Ţările de Jos, Provinciile Unite*, în *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu şi până astăzi*, Bucureşti, 1997
MURRAY, Margaret, *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford, 1921
MUŞLEA, Ion, *O fiinţă demonică românească: Joimăriţa*, *Cercetări etnografice şi de folclor*, Bucureşti, 1972
MUŞLEA I., BÂRLEA Ov., *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu,* Bucureşti, 1970
NICULAE, Cornel Dan, *Leacuri şi remedii magice din Carpaţi,* Bucureşti, 1995
NICULIŢĂ-VORONCA, Elena, *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică,* I, Cernăuţi, 1903
NIKOLOV, Ivan, *Customs and Rites Pertaining to the Foundation of a New Settlement,* „Ethnos“, nr. 3, 1994
NIŢU, George, *Elemente mitologice în creaţia populară românească*, Bucureşti, 1988
NOVACOVICI, Emilian, *Din comoara Banatului*, II, 1926
NOVICIKOVA, T. A., *Russkij demonologičeskij slovar'*, Sankt-Petersburg, 1995
OIŞTEANU, Andrei, *Balaurul şi solomonarul – termenii unei ecuaţii mitice arhetipale*, în *Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească*, Bucureşti, 1989
OLINESCU, Marcel, *Mitologie românească,* Bucureşti, 1944
OLTEANU, Antoaneta, *Mitologie comparată*, Bucureşti 1998
ORLOV, M. N., *Istorija snošenij čeloveka s d'javolom*, în *D'javol,* f. l., 1992
OTESCU, I., *Credinţele ţăranului român despre cer şi stele*, în „Analele Academiei Române“, seria a II-a, tom XXIX, 1906-1907, Memoriile secţiei literare, Bucureşti, 1907
OTTO, Rudolf, *Sacrul*, Cluj-Napoca, 1992
PAMFILE, Tudor, *Jocurile de copii adunate în satul Ţepu (jud. Tecuci)*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secţiei Literare“, I, Bucureşti, 1906
PAMFILE, Tudor, *Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic*, Bucureşti, 1910
PAMFILE, Tudor, *Diavolul învrăjbitor al lumii*, Bucureşti, 1914

PAMFILE, Tudor-1, *Mitologie românească*. I. *Duşmani şi prieteni ai omului*, Bucureşti, 1916
PAMFILE, Tudor-2, *Mitologie românească*. II. *Comorile*, 1916
PAMFILE, Tudor-3, *Văzduhul după credinţele poporului român*, 1916
PAMFILE, Tudor, *Pământul după credinţele poporului român*, Bucureşti, 1924
PAPADIMA, Ovidiu, *O viziune românească asupra lumii*, Bucureşti, 1994
PAPAHAGI, P., TOCILESCU, Gr. G., *Materialuri Folkloristice*, Bucureşti, II, 1900
PAPAHAGI, Tache, *Din folklorul Romanic şi cel Latin,* Bucureşti, 1923
PAUSANIAS, *Călătorie în Grecia*, I, Bucureşti, 1974
PAVELESCU, Gheorghe, *Mana în folclorul românesc. Contribuţii pentru cunoaşterea magicului,* Sibiu, 1944
PAVELESCU, Gheorghe, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni,* Bucureşti, 1945
PAVLOVA, M. R., TOLSTOI, N. I., *Vereteno. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, „Slavjanovedenie", nr. 4, 1994
PLATON, *Phaidros*, în *Opere*, IV, Bucureşti, 1983
PLATON, *Republica*, în *Opere*, VI, Bucureşti, 1986.
PLATON, *Timaios*, în *Opere*, VII, Bucureşti, 1993
PLUTARH, *L. Æemilius Paulus*; *Marcellus*, în *Vieţi paralele*, II, Bucureşti, 1963
POKROVSKAIA, L. V., *Narody Francii*, în vol. *Kalendarnye obyčai i obrjadi v stranach zarubežnoj Evropy. Vesennie prazdniki,* Moscova, 1985
POMERANŢEVA, E. V., *Russkie rasskazy o domovym*, în vol. *Slavjanskij fol' klor*, Moscova, 1972
POMERANŢEVA, E. V., *Russkaja ustnaja proza*, Moscova, 1985.
POP, Mihai, *Obiceiuri tradiţionale româneşti, 1976*
POTEBNEA, A. A., *O dole i srodnych s neju suščestvach*, în *Slovo i mif*, Moscova, 1989
PROKOFIEVA, E. D., *Starye predstavlenija sel' kupov o mire*, în *Priroda i čelovek v religioznych predstavlenijach narodov Sibiri i Severa (vtoroj poloviny XIX – načeala XX vv.)*, Leningrad, 1976
PROPP, V. I., *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Bucureşti, 1973
PUZINA, Polikarp, *Vzgljad na sueverie i predrazsudki,* Sankt-Petersburg, 1834
RĂDULESCU-CODIN, C., MIHALACHE, D., *Sărbătorile poporului român cu obiceiurile, credinţele şi unele tradiţii legate de ele,* Bucureşti, 1909

RÂBAKOV, B. A., *Jazyčestvo Drevnej Rusi*, Moscova, 1987
RÂBAKOV, B. A., *Jazyčestvo drevnich slavjan*, Moscova, 1981
REDFORD E., REDFORD, M. E., MINIONOK, E., *Enciklopedija sueverij*, Moscova, 1995
REINER, Erica, *Magia babiloniană*, în *Lumea vrăjitorului. Egipt. Babilon. Hitiţi. Israel. Islam. Asia Centrală. India. Nepal. Cambodgia. Vietnam. Japonia*, Bucureşti, 1996
RIES, Julien, *Le sacré et l'histoire des religions,* în *L'expression du sacré dans les grandes religions*. I. *Proche-Orient ancien et traditions bibliques,* Louvain-la-Neuve, 1978
ROBBINS, Rossel Hope, *Enciklopedija koldovstva i demonologii,* Moscova, 1995
ROHDE, Erwin, *Psyché,* Bucureşti 1985
ROŞIANU, Nicolae, *Stereotipia basmului*, Bucureşti, 1973
RUNNEBERG, Arne, *Witches, Demons and Fertility Magic. Analysis of Their Significance and Mutual Relations in West-European Folk Religion,* în *Commentationes Humanorum Litterarum*, t. XIV, nr. 1-4, Helsingfors, 1947
RUSSELL, J., *Witchcraft in the Middle Age*, Ithaca, 1972
SAHAROV, I. P., *Narodnyj dnevnik. Prazdniki i obyčai*, în *Skazanija russkogo naroda, sobrannye* *, Moscova, 1991
SALA, Vasile, *Datine poporale. Cum perd vacile laptele?*, în „Gazeta poporului", nr. 1, 1887
SANNIKOVA, O. A., *Pol'skaja mifologičeskaja leksika v etnolingvističeskom i sravnitel'no-istoričveskom osveščenii*,Moscova, 1990
SANNIKOVA, O. A., *Pol'skaja mifologičeskaja leksika v strukture fol'klornogo teksta,* în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994
SCURTU, Vasile, *Cercetări folklorice în Ugocea românească (Satu Mare),* în „Anuarul Arhivei de folklor", Bucureşti, nr. 6, 1942
SÉBILLOT, Paul, *Le Folklore de France,* I. *Le Ciel, la Nuit et les esprits de l'air,* II. *La Terre et le Monde Souterrain,* III. *La mer,* IV, *Les Eaux douces,* V, *La Faune,* Paris, 1984
SEDAKOVA, I. A., *Balkanoslavjanskie predstavlenija o demonach sud'by: transformacija vo vremeni i v prostranstve*, în *Vremja v prostranstve Balkan*, Moscova, 1984
SEMIONOV, O. P., *Smert' i duša v pover'jach i rasskazach krest'jan i meščan Rjazanskogo, Ranenburgskogo i Dankovskogo uezdov Rjazanskoj gubernii,* în „Živaja starina", nr. 2, 1898

SENECA, *Naturales Quaestiones (Problemele naturii)*, în *Scrieri filozofice alese*, Bucureşti, 1981
SEROV, S. I., *Kalendarnyj prazdnik i ego mesto v evropejskoj narodnoj kul' ture,* în *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Istoričeskie korni i razvitie obyčaev,* Moscova, 1983
SEROV, S. I., *Narody Pirenejskogo ostrova,* în *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Vesennie prazdniki,* Moscova, 1977
SEVASTOS, Elena, *Naşterea la români,* în vol. *Literatură populară,* 2, Bucureşti, 1990
SEVASTOS, Elena, *Nunta la români*, Bucureşti, 1889
SINOZERSKI, M. A., *Letučij ognennyj zmej*, în „Živaja starina", nr. 1, 1896
SLAŞCIOV, V. V., *O nekotorych obščich čertach ukrainskoj i serbo-chorvatskoj demonologii,* în *Simvoličeskij jazyk tradicionnoj kul' tury. Balkanskiečctenija*, II, Moscova, 1993
Slavjanskaja mifologija. Enčikolpedičeskij slovar', Moscova, 1995
Slavjanskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar', I A-G, Moscova, 1995
SOKOLOV, I. M., *Russkij fol' klor*, Moscova, 1941
SOENCE, Lewis, *The Minor Traditions of British Mythology*, Londra, 1948
SPRENGER, J., INSTITORIS, H., *Molot ved' m* , Saransk, 1991
STOINEV, Anani, *Bălgarskite slavjani. Mitologija i religija*, Sofia, 1988
STRAHOV, A. B., *Kul' t chleba u vostočnych slavjan. Opyt etnolingvističeskogo issledovanija,* München, 1991
SUDNIK, T. M., ŢIVIAN, T. V., *Ešče o rastitel' nom kode osnovnogo mifa: mak,* în *Balcano-Balto-Slavica. Simpozium po strukture teksta. Predvaritel' nye materialy i tezisy,* Moscova, 1979
SUMMERS, Montague, *Witchcraft and Black Magic*, London, f.a.
SUMŢOV, N. F., *Kul' turnye pereživanija,* în „Kievskaja starina", XXVII, 1889
SVEŞNIKOVA, T. N., ŢIVIAN, T. V., *K funkcijam posudy v vostočnoromanskom fol' klore*, în *Etničeskaja istorija vostočnych romancev. Drevnost' i srednie veka*, Moscova, 1979
ŞĂINEANU, Lazăr, *Ielele sau zânele rele*; *după credinţele poporului român,* în *Studii folclorice. Cercetări în domeniul literaturii populare,* Bucureşti, 1896
ŞĂINEANU, Lazăr, *Basmele române*, Bucureşti, 1978
ŞTEFĂNESCU, Paul, *Plante de vrajă*, Bucureşti, 1994
ŞTIUCĂ, Narcisa, *Relaţii între repertoriul folcloric al copiilor şi cel al adulţilor*, în *Studii şi comunicări. Etnologie*, tom VII, 1993, Sibiu, 1993

ŞUMOV, K., PREJENŢEVA, E., *Pravdivye rasskazy o poltergeiste i pročej nežiti na ovine, v izbe i bane*, Perm, 1993
THUCYDIDES, *Războiul peloponesiac*, Bucureşti, 1966
TOKAREV, S. A. (red.), *Mify narodov mira. Enciklopedija,* I-II, Moscova, 1991-1992
TOKAREV, S. A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX – načala XX vv.,* Moscova-Leningrad, 1957
TOLSTAIA, S. M.-1, *Greben'. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, în „Slavjanovedenie", nr. 4, 1994
TOLSTAIA, S. M.-2, *Magija obmana i čuda v narodnoj kul'ture,* manuscris (1994)
TOLSTAIA, S. M.-3, *Vtornik. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, în „Slavjanovedenie", nr. 3, 1994
TOLSTAIA, S. M.-4, *Zerkalo v tradičionnych slavjanskich verovanijach i obrjadach,* în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor,* Moscova, 1994
TOLSTOI, N. I., *Iz geografii slavjanskich slov: „Raduga"*, în *Obščeslavjanskij lingvističeskij atlas. Materialy i issledovanija. 1974*, Moscova, 1976
TOLSTOI, N. I., *O prirode svjazej binarnych protivopostavlenij tipa pravyj-levyj, mužskoj-ženskij,* în *Jazyki, kul'tury i problemy perevodimosti*, Moscova, 1987
TOLSTOI, N. I., *Južnoslavjanskie Todorica/Todorovden. Obrjad, ego struktura i geografija,* în *Balkanskie čtenija 1. Simpozium po strukture teksta. Tezisy i materijaly,* Moscova, 1990
TOLSTOI, N. I.-1, *Ešče raz o teme „tuci-govjada, dožd'-moloko",* în *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994
TOLSTOI, N. I.-2, *Mifologičeskoe v slavjanskoj narodnoj poezii:* 1. *Meždu dvumja sosnami (eljami),* „Živaja starina", 2, 1994
TOLSTOI, N. I.-3, *Varvarin den'. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, în „Slavjanovedenie", nr. 3, 1994
TOLSTOI, N. I.-4, *Vita herbae et vita rei v slavjanskoj narodnoj tradicii,* în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994
TOLSTOI, N. I., TOLSTAIA, S. M., *K semantike pravoj i levoj storony v svjazi s drugimi simvoličeskimi elementami,* în *Materialy Vsesojuznogo simpoziuma po vtoričnym modelirujužčim sistemam,* 1(5), Tartu, 1974
TOLSTOI, N. I., TOLSTAIA, S. M., *Zametki po slavjanskomu jazycestvu.* 2. *Vyzyvanie dozdja v Poles'e,* în *Slavjanskij i balkanskij fol'klor,* Moscova, 1978
TOLSTOI, N. I., TOLSTAIA, S. M., *Zametki po slavjanskomu jazyčestvu.* 5. *Zaščita ot grada v Dragačeve i drugich serbskich zonach*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Obrjad. Tekst*, Moscova, 1981

TOPORKOV, A. L., *Deža,* în *Etnolingvističeskij slovar' slavjanskich drevnostej. Proekt slovnika. Predvaritel' nye materialy*, Moscova, 1984
TOPORKOV, A. L., *Goršok. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, „Slavjanovedenie", nr. 4, 1994
TYLOR, E. B., *Pervobytnaja kul' tura*, Moscova, 1989
ŢIVIAN, T. V., *Lingvističeskie osnovy balkanskoj modeli mira,* Moscova, 1990
ULIU, Florea, *Curcubeul. De la mit la adevăr*, Craiova, 1994
VAKARELSKI, Hristo, *Etnografija na Bălgarija*, Sofia, 1974
VERNIČRE, Yvonne, *Nature et fonction des démons chez Plutarque,* în vol. *Anges et démons.* Actele Colocviului din Liège şi din Louvain-la-Neuve, 25-26 noiembrie 1987, editate de Julien Ries, Louvain-la-Neuve, 1989
VINOGRADOVA, L. N., *Otraženie drevneslavjanskich mifologičeskich predstavlenijach v „malych formach"*, în *Istorija, kul' tura, etnografija i fol' klor slavjanskich narodov,* VIII *Meždunarodnyj s' jezd slavistov*, Moscova, 1978.
VINOGRADOVA, L. N., TOLSTAIA, S. M., *Simvoličeskij jazyk veščej: venik (metla) v slavjanskich obrjadach i verovanijach,* în *Simvoličeskij jazyk tradicionnoj kul' tury. Balkanskie čtenija.* II, Moscova, 1993
VINOGRADOVA, L. N., TOLSTAIA, S. M.-1, *Andreev den'. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti",* „Slavjanovedenie", nr. 4, 1994
VINOGRADOVA, L. N., TOLSTAIA, S. M.-2, *K probleme identifikacii i sravnenija personažej slavjanskoj mifologii,* în *Slavjanskij i balkanskij fol' klor*, Moscova, 1994
VULCĂNESCU, Romulus, *Mitologie română*, Bucureşti, 1987
WEDECK, Harry E., *Dictionary of Magic*, New York, 1956
ZABÂLIN, M., *Russkij narod. Ego obyčai, predanija, obrjady, sueverija i poezija,* Moscova, 1880
ZANNE, I. A., *Proverbele românilor*, VI, 1901
ZELENIN, D. K., *Opisanie rukopisej ucenogo archiva Russkogo geografičeskogo obščestva*, Petersburg, 1914
ZELENIN, D. K., *Očerki russkoj mifologii,* I, *Umersye neestestvennoj smert' ju i rusalki*, Petrograd, 1916
ZELENIN, D. K., *„Obydennye" polotenca i obydennye chramy (russkie narodnye obyčai),* în *Izbrannye stat' ipo duchovnoj kul' ture. 1901-1913,* Moscova, 1994
ZINOVIEV, V. P., *Mifologičeskie rasskazy russkogo naselenija Vostosnoj Sibiri*, Novosibirsk, 1987

NOTIŢE

VOR APĂREA

Aristotel
Metafizica
(*ed. bilingvă*)
*
Politica

G. W. Hegel
Introducere la filosofia dreptului

M. Eminescu
Lecturi kantiene

I. Brucăr
Ethica repetita

Gheorghe Vlăduţescu
Ontologie şi metafizică la greci.
Presocraticii
*
Încercare de utopie

Paul Alexandru Georgescu
Cartea întrupărilor.
33 de bărbaţi iluştri văzuţi de aproape şi altfel

Gheorghe Buzatu şi Ioan Scurtu
Istoria românilor în secolul XX.
1918-1948

Paul Mihail
Jurnal şi corespondenţă

Radu Vergatti
Spătarul Milescu

Alexandru Boboc
Zugänge zum Sein

Dan Negrescu
De la Troia la Tusculum

Tipărit la
ATELIERELE TIPOGRAFICE
METROPOL